الحقوق السياسية للمرأة

في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة

« دراســـة مقـــارنة »



لمياء أحمد عبد الرحمن شرف الـدين

دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

جمهورية مصر العربية
وزارة التعليم العالي
المعهد العالي للدراسات الإسلامية
قسم الشريعة الإسلامية

الحقوق السياسية للمرأة

في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصره

« دراسة مقارنة »

إعداد

لمياء أحمد عبد الرحمن شرف الدين

ماجستير فى الشريعة الإسلامية

٢٠٠٨

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الخالق ثروت - القاهرة

رقم الإيداع
٢٠٠٨/١٩٥٦٤
I.S.B.N
978-977-04-5790-1

دار الإيمان للطباعة
ت: ٢٣٢١٥٩٩٥ - م/ ٠١٨٣٦٥٢٢٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من كان يقف لها رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم

إجلالاً وتقديراً

« سيدة نساء العالمين

و

أم أبيها »

(فاطمة الزهراء)

إلى مثلي الأعلى... منار العلم ورمز العزة والكرامة والدي...

إلى سندي في كل خطواتي رمز العطاء والصبر والدتي

حفظهما الله ومتعهما بالصحة والعافية

إلى شقيقاتي

عليا وصيفاء وأسماء

شكـــر وعرفـــان

أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل من مد يد العون لي في إنجاز هذا البحث وفي مقدمتهم:

المشرفان الفاضلان

أ.د/ محمد أنس قاسم جعفر

أستاذ القانون العام كلية الحقوق جامعة القاهرة

ومحافظ بني سويف (سابقاً)

رئيس جامعة النهضة

أ.د/ عبد الله مبروك النجار

الأستاذ بكلية الشريعة القانون جامعة الأزهر

والمعهد العالي للدراسات الإسلامية

عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف

كما أتقدم بخالص الشكر والعرفان لمن شارك في تقديم هذه الرسالة وهم :

أ.د/ أنور أحمد رسلان

أستاذ القانون العام- جامعة القاهرة

وعميد كلية الحقوق سابقاً

وعضو مجلس الشورى

أ.د/ محمد نبيل سعد الشاذلي

أستاذ الشريعة الإسلامية- جامعة بني سويف

ووكيل كلية الحقوق



المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن سار على منوال شريعته الى يوم الدين .

وبعد ..

ظهر في الآونة الأخيرة مدى أهمية منظومة الحقوق السياسية للمرأة وبظهوره أصبح محل جدل من فقهاء الشريعة الإسلامية وعلماء القانون والسياسيين وذلك حول تفسير ماهيتها وأنواعها وحدود استعمالها ، وقد تطور هذا الجدل الواسع بسبب سوء فهم البعض للأحكام الشرعية حينا وللتسرع في إسقاطها على المستجدات دون الرجوع إلى الأصول الشرعية حينا آخر ، وبالرغم من وضوح أحكام الشريعة الإسلامية في هذا المجال إلا أن ارتباط الموضوع بالمستجدات الحادثة جعل الجدل ما يزال قائما ويفرض بحثه أملا في زيادة التوضيح .

- أهمية الدراسة :

تعتبر دراسة الحقوق السياسية للمرأة من الموضوعات الفقهية ذات الأهمية المتميزة وذلك لاعتبارات منها:

- **اولاً** :

إن الحقوق السياسية للمرأة تعد أثراً من آثار عموم أحكام الشريعة الإسلامية ، نظمته كما نظمت كافة الأحكام المتعلقة بشئون الحياة وتناوله فقهاء الشريعة الإسلامية بالبيان والدراسة وفقا لمعطياتهم وظروفهم التي عاشوها ، ومن المؤكد أن استمرار ذلك التناول يعد امرأ يفرضه الواقع ، كما يعد وفاء بحق الشريعة التي أنزلها الله لحكم كافة التصرفات في كل زمان ومكان .

- **ثانياً** :

لقد صادف هذا الحق نوعا من التعطيل في فترات تاريخية سابقة بسبب طبيعة التكليف فيه إذ أنه يعتبر من فروض الكفايات المعروفة لدى فقهاء الشريعة الإسلامية والتي إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين وارتفع إثمها عن الجميع ، بالإضافة إلى أن المنطقة العربية والإسلامية تعرضت لغزو استعماري جائر تعطلت فيه الحقوق السياسية للرجال والنساء على حد سواء ، وكان الفرض اللازم القيام به هو الكفاح في سبيل التحرير والذي حمل عب القيام به الرجال وذلك لتفرغ النساء لشئون الحياة الأخرى باعتبار أنها امتداد لذلك العمل .

- **ثالثاً** :

كما أن المستجدات المعاصرة تفرض إشراك المرأة في جميع المجالات بشكل عام والمجال السياسي بشكل خاص حيث إن المجتمعات الحديثة لا تنهض إلا بإسهام جميع أبنائها من رجال ونساء ، ومن هنا يتعين

تمكين المرأة من حقوقها السياسية لذلك ، ولإصلاح ما يحاول خصوم الإسلام إشاعته فيما يتعلق بانتقاص حقوق المرأة فيه ، واعتبار عدم إشراكها في هذه الحقوق نوعا من الاضطهاد لها ، وبالتالي فان دراسة هذا الموضوع من شانها ان تدفع عن الإسلام مثل هذه المقولات وتبرئ ساحة المسلمين منها .

فمعلوم للجميع ما كان عليه وضع المرأة قبلا الإسلام وما آلت إليه بعد ظهور الدعوة الإسلامية من رفعة واحترام ومشاركة فعالة في الحياة العامة جعلها مدركة لما لها وما عليها تجاه مجتمعها ،وقد بدا هذا واضحا من خلال استقراء السنة والسيرة النبوية على صاحبهما أفضل الصلاة والتسليم ،فقد روي أن النساء جئن إلى النبي ﷺ وقلن : يا رسول الله غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوما من نفسك ،فوعدهن يوما فوعظهن وأمرهن[١] ...

وقد كانت النساء توفد إلى الرسول ﷺ منهن من يطلب بحقوقهن وتسأل عما يجب عليهن[٢]، ويسألن عن دورهن في مختلف الوقائع[١].

---

(١) الحديث مروي عن أبي سعيد قال : قالت النساء للنبي ﷺ " **يارسول الله غلبنا عليك الرجال فاجعل لنا يوما من نفسك ، فوعدهن يوما ، فوعظهن وأمرهن ، وكان فيما قال لهن : ما منكن امرأة تقدم ثلاثة من ولدها إلا كان ذلك لها حجابا من النار ، فقالت امرأة : يارسول الله ، واثنين ؟ قال : واثنين** " أخرجه الشيخان ورواه الامام احمد في مسنده ج٣ ص ٧٢من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ، وأورده محمد صديق البخاري في حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة ،تحقيق د.حمزة النشرتي ، مكتبة الأهرام ١٩٩٨م، ص ٥٣٨.

(٢) الحديث عن ابن عباس ، قال : " **جاءت امرأة إلى النبي ﷺ ، فقالت يارسول الله ، أنا وافدة النساء إليك ، هذا الجهاد كتبه الله على الرجال ، فإن يصيبوا أجروا ، وإن قتلوا كانوا أحياء عند ربهم يرزقون ، ونحن معشر النساء نقوم عليهم فما لنا من** =

ومن هنا يتضح لنا مدى الوعي الذي وصلت إليه المرأة في عهد الرسول ﷺ .

وبما أن المشاركة السياسية للمرأة في صورتها المعاصرة ذات تطبيقات متعددة ومتنوعة كان من اللازم وضع هذه التطبيقات المستجدة في ميزان أحكام الشريعة الإسلامية وعرضها على مصادرها الأصلية .

وقد لاحظت أن الدراسات السابقة التي عالجت مسائل الحقوق السياسية للمرأة ما زالت بحاجة إلى المزيد من التأصيل والتحليل والتفصيل الذي يتوخى إنزال المبادئ الشرعية المستقرة على الوقائع المستجدة فيها لا سيما وأنها تشهد كل يوم مزيدا من التطبيقات المتسارعة والمتلاحقة من جراء السعي العالمي لتفعيل دور المرأة في مجال العمل السياسي والتثبت من مدى تمتعها بهذا الحق في إطار المساواة المنشودة لها مع الرجال ، وذلك

= ذلك ؟ قال فقال : رسول الله ﷺ : ابلغي من لقيت من النساء : أن طاعة الزوج ، والاعتراف بحقه ، يعدل ذلك وقليل منكن من يفعله " رواه البزار والطبراني والمنذري في الترغيب والترهيب ، وذكره محمد البخاري : نفس المرجع ، ص ٦٨٠.

(١) الحديث عن ام سلمة ، قالت : "قلت يارسول الله ، لا اسمع الله تعالى ذكر النساء في الهجرة بشئ ، فأنزل الله تعالى ﴿ أنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى.. اية ﴾ سورة آل عمران ١٩٥، اخرجه الترمذي ورواه الحاكم ي المستدرك من حديث سفيان بن عيينة ج٢ ص٣٠، محمد البخاري : نفس المرجع ص٦٦٤. والحديث الثاني عن أم عمارة ، قالت : " قلت : يارسول الله ، ما أرى كل شئ إلا للرجال ، وما أرى النساء يذكرن بشئ ، فنزلت ﴿ إنّ المُسلِمينَ والمُسلِمَاتِ ﴾... الآية من سورة الأحزاب ٣٥، أخرجه الترمذي في كتاب التفسير ، ومحمد البخاري : نفس المرجع ص ٦٦٥ .

أمر يحتاج إلى مزيد من البحث والتمحيص.

نأمل أن تكون هذه الدراسة مفيدة فيما الفت من اجله ، وان تساهم في إكمال ما هو مطلوب في مسائل هذا الموضوع المهم ونستمد في ذلك العون من الله سبحانه وتعالى ونسأله التوفيق والسداد .

- تقسيم الدراسة:

وعليه فإن هذا البحث سوف يركز على بيان المبادئ العامة لتلك الحقوق في جانبيها النظري التأصيلي ، والتطبيقي ، ولذلك ستنقسم الخطة في إطارها العام إلى بابين وفقا لما يلي :

أولهما : لبيان المبادئ العامة للحقوق السياسية للمرأة .

ونتناوله في ثلاثة فصول ، نخصص الأول منه للتعريف بالحقوق السياسية للمرأة وخصائصها ، ونجعل الثاني لدراسة مصادر الحقوق السياسية للمرأة ، والثالث لدراسة نطاق الحقوق السياسية للمرأة ووسائل حمايتها.

والباب الثاني : لبيان التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية للمرأة.

وندرسه في ثلاثة فصول متوالية ، نخصص الأول منها لدراسة التطبيقات المتعلقة بالمجال التشريعي ، والثاني للتطبيقات المتعلقة بالمجال التنفيذي ، والأخير للتطبيقات المتعلقة بالمجال القضائي .

وكما يبدو فان المهمة ليست سهلة والموضوع ليس ميسور المنال ، ولكنه يحتاج إلى جهد وعناء ومثابرة نسأل الله أن يكون معينا فيها وهاديا إلى الحق والى صراط مستقيم وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

الباب الأول

المبادئ العامة للحقوق السياسية للمرأة

الباب الأول

المبادئ العامة للحقوق السياسية للمرأة

سندرس بمشيئة الله موضوع هذا الباب في ثلاثة فصول ، نخصص الأول منها للتعريف بالحقوق السياسية للمرأة وخصائصها ، والثاني لمصادر الحقوق السياسية للمرأة ، ونتناول في الثالث نطاق الحقوق السياسية للمرأة ووسائل حمايتها وذلك على النحو التالي:

الفصل الأول:

التعريف بالحقوق السياسية للمرأة وخصائصها.

الفصل الثاني:

مصادر الحقوق السياسية للمرأة.

الفصل الثالث:

نطاق الحقوق السياسية للمرأة ووسائل حمايتها.

الفصل الأول

التعريف بالحقوق السياسية للمرأة وخصائصها

سيتم تقسيم هذا الفصل بعون الله تعالى إلى ثلاثة مباحث ، نتناول في **المبحث الأول** منها تعريف الحق وتمييزه في الفقه الإسلامي والقانون ، ونتناول في **المبحث الثاني** خصائص الحقوق السياسية ، أما **المبحث الثالث** فندرس فيه تفريد الحقوق السياسية وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول:

تعريف الحق وتمييزه في الفقه الإسلامي والقانون.

المبحث الثاني:

خصائص الحقوق السياسية.

المبحث الثالث:

تفريد الحقوق السياسية.

المبحث الأول

تعريف الحق وتمييزه في الفقه الإسلامي والقانون

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين ، حيث سيتم تناول تعريف الحق في **المطلب الأول** منه ، ثم تعريف الحقوق السياسية في **المطلب الثاني** ، وذلك على النحو التالي :

المطلب الأول

تعريف الحق

سندرس تعريف الحق في فرعين نخصص الأول منهما لتعريف الحق في الفقه الإسلامي ، ونخصص الثاني لتعريفه في القانون ، وذلك على النحو التالي :

الفرع الأول

تعريف الحق في الفقه الإسلامي

يعد تناول تعريف الحق أو مفهومه أمراً غاية في الدقة ، ولذلك فقد اهتم الفقهاء بتوضيح معناه، فكان هناك اختلاف في ذلك المعنى في بعض الاتجاهات واتفاق في اتجاهات أخرى ، وهذا ما سنحاول توضيحه .

وحيث أن معظم الفقهاء – في بداية كتاباتهم عن الحق – قد اتجهوا إلى تعريفه في اللغة ، فإننا سنحذو حذوهم في هذا الاتجاه ومن الله التوفيق.

أولاً: التعريف اللغوي للحق :

وردت كلمة الحق في اللغة العربية بعدة معان منها:

إن الحق نقيض الباطل ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلامُ الْغُيُوبِ ﴾[2]. والحق مصدر حق الشئ بحق إذا ثبت ووجب ، ومنه حق الله الأمر حقاً أثبته وأوجبه، وحق الأمر بحق حقاً صار حقاً وثبت ، قال تعالى : ﴿ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾[3] وقال : لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ "[4].

والحق: اسم من أسماء الله تعالى وقيل صفة من صفاته[5] والمعنى أنه الموجود حقيقة ، قال تعالى ﴿ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلاهُمْ الْحَقِّ ﴾[6].

أيضا جاء الحق في اللغة بمعنى القرآن والإسلام كما في قوله تعالى ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾[7]. وورد بمعنى الصدق والعدل واليقين.

---

(1) سورة البقرة ، آية رقم ٤٢

(2) سورة سبأ ، آية رقم ٤٨

(3) سورة الزمر آية ٧١

(4) سورة يس آية رقم ٧

(5) الدكتور عبد الله مبروك النجار:

- تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق" دار النهضة العربية ، ط٢ ، ٢٠٠١م ، ص٤٠،
- حقوق المسنين الأدبية"،دار النهضة العربية ، ط١ ، ٢٠٠٢م ، ص ٢٤،
- محمود بلال مهران: نظرية الحق في الفقه الإسلامي ، رسالة دكتوراه،جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٨٠م ، ص ٤،
- كامل عبود موسى: الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي، رسالة دكتوراه،جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٧٨م ، ص٢٢ ،
- د. رحيل محمد غرايبة : الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ،دار المنار للنشر والتوزيع ، ط١ ، ٢٠٠٠م عمان الأردن ، ص ٢٣.

(6) سورة يونس آيه رقم (٣٠)

(7) سورة يونس آية رقم (١٠٨)

وجاء في تعريفات الجرجاني أن الحقيقة: هي الشئ الثابت قطعاً ويقيناً ، وهي اسم للشئ المستقر في محله[١].

ويقول الإمام الشوكاني: الحاقة هي القيامة ، لأن الأمر يحق فيها وهي تحق في نفسك من غير شك ، قال الأزهري: يقال حاققته فحققته أحقه غالبته فغلبته أغلبه ، فالقيامة حاقة لأنها تحاق كل محاق في دين الله بالباطل وتخصم كل خاصم[٢].

فالحق له معان كثيرة وتعود أغلبها إلى الثبوت والوجود.

ثانياً: التعريف الشرعي للحق :

حظي تعريف الحق باهتمام فقهاء المسلمين ، وتعددت اتجاهاتهم في ذلك .

ويلاحظ ابتداء انه نقل عن الفقهاء بعض التعاريف التي تشير إلى معنى الحق من خلال تعريفهم لحق الملكية مثل:

- ما ورد في الحاوي القدسي حيث يعرف الملك بأنه "الاختصاص الحاجز وأنه حكم الاستيلاء"[٣].
- ما جاء في فتح القدير: الملك : قدرة يثبتها الشارع ابتداءً على التصرف [٤].

---

(١) الجرجاني، التعريفات، ص١١٢.

(٢) محمد بن علي الشوكاني: فتح القديرالجامع بين فني الرواية والدراية، ج ٥ ، مطبعى مصطفى الحلبي ، مصر ،١٩٦٤م.

(٣) ابن نجيم الأشباه والنظائر،مطبعة الحلبي ، القاهرة ،١٩٦٨م، ص٣٤٦.

(٤) ابن نجيم : نفس المرجع ص ٣٤٧.

ونورد فيما يلي اتجاهات الفقهاء المختلفة في تعريفهم للحق :

الاتجاه الأول: تعريف الحق باعتبار مصدره:

المعروف أن الحقوق في الشريعة الإسلامية تستند الى مصادرها، ومن ذلك أن الحق يتضمن في ذاته مصلحة يحرص صاحبه على تحصيلها، ونظراً لكون الناس في تقدير المصالح مختلفين ، حيث أن بعضهم قد يرى في أمر ما مصلحة مع أنه ينطوي على مضره محققة، والعكس صحيح فقد يرى البعض الآخر في أمر ما مضره مع أنه ينطوي على مصلحة مؤكدة كان الاعتبار في تقدير مصلحة أمرٍ ما ومضرته منوطاً بنظر المشرع سبحانه وتعالى وقد أرشدنا إلى هذا المعنى قوله تعالى ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾(١).

ونظراً لأن مصدر الحق هو الأساس فقد قدر بعض الفقهاء هذا المعنى وأسس تعريفه للحق عليه (٢).

ومن هذا المنطلق يعرف الإمام الشاطبي الحق من خلال إطلاق حق الله في التحريم والتحليل على أساس أنه تشريع له سبحانه ، يجب الإيمان به ، وطاعته من خلاله ، وعدم المساس به بإسقاط أو تغيير، ومن مقتضى هذا جواز إطلاق الحق على حكم الله تعالى ليؤمن الناس به ، والإيمان في مقدورهم ، وعلى ضوء هذا المعنى يفهم من عبارة الإمام الشاطبي أن الحق

---

(١) سورة البقرة آية (٢١٦)

(٢) د. عبدالله مبروك النجار :

- تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق،المرجع السابق،ص ٤١،
- حقوق المسنين الأدبية ، المرجع السابق ، ص ٢٤.

هو التزام نص الشارع[1].

وفي هذا الصدد انتقد الإمام القرافي ما ورد في تعريف الحق بأنه أمرالشارع أو نهيه أي نفس الخطاب مما يفيد أن الحق هو الحكم، لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إلا لِيَعْبُدُونِي ﴾[2] وقد روى أنه ﷺ قال: "حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً"[3] وهذا يقتضي أن الحق هو فعل العبد لا غير وليس الحكم[4].

نقد هذا الاتجاه:

ورد على تعريف الحق بأنه نفس حكم الله بتقرير عبادته بعد الإيمان به أمور:

"١- إن مقتضى كون عبادة الله حقاً له على عباده، أن يتحقق ذلك بالفعل لا بالمصدر، وقد قيل في تبرير هذا إن الحديث في تأول وأنه من بـــاب إطلاق الأمر على متعلقه.

---

(1) الشاطبي :الموافقات ، تحقيق الشيخ عبدالله دارز، المكتبة التجارية الكبـــرى ، ،ج٢، ص٣١٨ وما بعدها،

- د. محمد سلام مدكور: تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظرته للأموال والعقود ، مطبعة الفجالة الجديدة ، ١٩٥٨م .

(2) سورة الذاريات آية رقم (٥٦).

(3) رواه البخاري كتاب اللباس (٢٨٩٥)، ومسلم كتاب الإيمان ، عن معاذ بن جبل رضي الله عنه (٤٨) ، (٥١) والترمذي كتاب الإيمان (١٨) وابن ماجه كتاب الزهد (٣٥) واحمد بن حنبل ج٢(٢٠٩)(٥٢٥)(٥٣٥)، ج٣(٢٦٠)(٢٦١).

(4) القرافي شهاب الدين ابو العباس : الفروق، مطبعة دار احياء الكتب العربية ، ط١، ج١،ص١٤٠ وما بعدها.

٢- ذكر ابن الشاطبي : كيف يصح القول بأن حق الله تعالى هـو أمـره ونهيه والحق معناه اللازم له على عباده ، واللازم على العباد لابد أن يكون مكتسباً لهم ، وكيف يصح أن يتعلق الكسب بأمره وهو كلامـه الذي يمثل صفته القديمة.

٣- ومن المؤكد أن قصد تعريف الحق بمصدره لا يعطي تصوراً صـادقاً للماهية ومن ثم يجب البحث عن أساس آخر لتعريف الحق من خلاله، دون إهمال مصدر الحق الذي بنى هذا الاتجاه عليه" [١].

الاتجاه الثاني: تعريف الحق باعتبار محله أو أنه مصلحة:

هناك اتجاه يميل إلى تعريف الحق بأنه مصلحة ، ومن البـديهي أن محل الحق هو الغاية أو الهدف الذي يريده صاحب الحق من الحق ، ولذلك فقد تم تعريفه لدى أصحاب هذا **الاتجاه بالآتي**:

"مصلحة مستحقة شرعاً" [٢]،

"مصلحة ثابتة للفرد أو للمجتمع، أو لهما معـاً يقررهـا المـشرع الحكيم"[٣] ،

"مصلحة ثابتة للشخص على سبيل الاستئثار والاختصاص يقررهـا

---

(١) المرجع السابق ، د. أحمد فهمي أبو سنة :نظرية الحق، مطبوع ضمن كتـاب الفقـه الإسلامي أساس التشريع، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧١م ، ص١٧٦،
- ابن الشاط : حاشية على الفروق ، دار الفكر العربي ، بيروت ، د.ت .

(٢) الشيخ علي الخفيف :الحق والذمة ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ،ص٣٧.

(٣) الشيخ على الخفيف- المنافع- بحث منشور بمجلة القانون والاقتصاد المصرية س٢٠، ١٩٥٠ العددان ٣، ٤ ص٩٨.

المشرع الحكيم"[1].

وقد تم نقد هذا الاتجاه من عدة وجوه:

أولاً: أن تعريف الحق بأنه مصلحة ينصب على الأثر إذ أن المصلحة هي أثر من آثار الحق وليست ذاته ، والأصل في التعاريف أن ترتكز على ذات الشئ المعرف وليس على نتائجه أو آثاره.

ثانياً: لا ترتبط بالحق - في كل الأحيان - مصلحة لصاحبه ، فقد يختلط أحياناً بالحق بعض الواجب أو الإلزام ، وذلك مثل حق الأب في تربية أبنائه ، فإن كان حقاً له إلا أنه أصبح واجباً عليه حتى يستقيم الأبناء وتصلح أمورهم.

ثالثاً: انتقدت هذه التعاريف بأنها تميل إلى الاختصار في جانب ، ولا تبين خصائص الحق المميزة له ، أو أنها غير جامعة في جانب آخر[2].

رابعاً: أن الحق في ذاته ليس مصلحة وإنما هو وسيلة أو ذريعة إلى هذه المصلحة ، وأن المصلحة في حقيقتها لا تخرج عن كونها محل الحق، ومن المعروف أن محل الحق أو ذاته ليس هو الحق نفسه ، ومن ثم كان هذا الاتجاه معيباً.

---

(1) الشيخ عيسوي أحمد عيسوي :نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، بحث في مجلة العلوم القانونية والاقتصادية السنة ٥ العدد١ ص٨،

- د. محمد يوسف موسى : الفقه الإسلامي، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، ط٣ ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥٨م، ص٢١١،

- د.محمود بلال مهران : «نظرية الحق في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ص١٠.

(2) د. محمود بلال مهران : نفس المرجع، ص١٠.

خامساً: تعريف الحق بالمصلحة فيه دور، لأنه يأخذ في التعريف الشئ المراد تعريفه أو بعض مشتقاته ، وفي هذا دور وتسلسل يبطل التعريف[1].

سادساً: يرى أستاذنا الدكتور عبد الله مبروك النجار "أن تعريف الحق بالمصلحة يتنافى مع طبيعته في الفقه الإسلامي حيث يمتد معناه ليشمل حق الله وحق العبد ، وإذا جاز لنا أن نعتبر أن الحق في جانب العبد يمثل مصلحة، فإن اعتبار المصلحة في حق الله أمر غير جائز لأن الله غني عن طاعة العبد وعبادته حيث لا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين وهذا معلوم في الدين بالضرورة"[2].

الاتجاه الثالث: تعريف الحق باعتبار صاحبه:

يبني أصحاب هذا الاتجاه تعريف الحق على أساس من يثبت له هذا الحق أي صاحبه ، ومن هذه التعاريف : "أنه ما ثبت في الشرع للإنسان أو لله تعالى على الغير"[3].

"الشئ الثابت لله تعالى أو للإنسان على الغير بالشرع"[4].

([1]) د. مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام،مطبعة طربين ،دمشق ، ١٩٦٥م، ج٣- ص١٣.

([2]) د. عبد الله مبروك النجار:

- تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق، ص٤٥،
- حقوق المسنين الأدبية، ص٢٧.

([3]) د. أحمد فهمي أبو سنة: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية، ص٥٠، بحث بعنوان نظرية الحق، منشور ضمن كتاب الفقه الإسلامي أساس التشريع، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ص٧٦.

([4]) د. محمود بلال مهران، نظرية الحق في الفقه الاسلامي، المرجع السابق، ص١١.

"ما ثبت بإقرار الشارع وأضفى عليه حمايته"[1].

"إنه صفة شرعية بها يقتدر الإنسان على التصرف والانتفاع بالأعيان المالية تصرفاً مشروعاً"[2].

"الحق هو ما يستحقه الرجل"[3] .

وقد وجه نقد للتعريفين الأخيرين بأن الأول مقصور على الحقوق المالية فقط ، والثاني لا يخلو من قصور لأنه لا يعطي التصور التام لحقيقته.

وقد أيد جانب من الفقهاء هذا الاتجاه لأنه قائم على الثبوت ، حيث أنه يربط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، وأنه كلما كان كذلك كان أدعى إلى فهم المراد من التعريف ، وأوضح الفقهاء ذلك من خلال شرح وتحليل التعريف المختار لديهم وهو "الشئ الثابت لله تعالى أو للإنسان على الغير بالشرع" وفق التصنيف التالي :

أولاً : الشئ الثابت:

معنى الشئ هو ما ثبت لله وما ثبت للعبد، فما ثبت لله يشمل جميع أنواع العبادات ، وما ثبت للعبد يشمل حقوق الملكية والحقوق الفكرية والحقوق الفطرية.

والثابت: أي الذي يثبت لصاحبه ويتمكن منه ويتسلط عليه ولا يملك أحدٌ رده عنه.

([1]) الشيخ علي الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية- ج١- معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩م ،ص٦.

([2]) أحمد أبو الفتح: المعاملات في الشريعة الإسلامية- ط٢ ، مطبعة النهضة ، ١٩٢٣م ، ج١- ص٣٠.

([3]) حاشية ابن عابدين: على الدر المختار، طبعة الحلبي الأخيرة ، ج٥- ص١٨٧.

ثانياً: لله تعالى أو للإنسان:

أي أنه لايثبت لغيرهما.

ثالثاً: على الغير:

أن كل ما ثبت لله تعالى أو للإنسان هو واجب على الغير فإنه يجب على الناس جميعاً ألا يتعرضوا له ولايحولوا بينه وبين ممارسته لهذا الحق.

رابعاً: بالشـــــرع:

أن يكون هذا الحق أو الشئ الثابت لله تعالى أو للإنسان على الغيــر قد شرعه الله تعالى، وذلك لأن الشريعة الإسلامية هي مصدر الحقوق قــال تعالى ﴿ إِنْ الْحُكْمُ إِلا لِلَّهِ ﴾[1].

وقد أيد أستاذنا الدكتور عبد الله مبروك النجار هذا الاتجاه أيضاً لأنه أقرب تعبيراً عن ماهية الحق أو مضمونه ، حيث رجح تعريف الشيخ أحمد فهمي أبو سنة القائل "هو ما ثبت في الشرع لله أو للإنسان على الغير" رغم أنه ينطوي على تعميم يطغى على دقة التعبير فيه ، وأقترح سيادته تعــديل التعريف ليصبح كالآتي: "اختصاص ثبت شرعاً لله أو للإنسان على الغير" ليكون التعريف بهذا الشكل معبراً عن طبيعة الحق ومصدره وأصحابه[2].

الاتجاه الرابع: تعريف الحق بمعناه العام:

توصل بعض الفقهاء إلى تعريف الحق على وجه العموم ، ومن ذلك تعريفه بأنه: "اختصاص يقر به الشرع سلطة على شئ أو اقتضاء من آخــر

---

[1] سورة يوسف، آية رقم (٤٠) .

[2] د.عبدالله مبروك النجار: تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق، - المرجع السابق.

تحقيقاً لمصلحة معينة"[1].

وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه "اختصاص حاجز يقــرر بــه الشرع سلطة أو تكليفاً" [2]. وهذا التعريف رغم ما وجه إليه من نقد بأنه غير جامع لعدم شموله للحق المشترك [3]، إلا أننا نؤيد هذا الاتجاه في التعريــف لأنه قد ألم بالمعنى العام للحق ، وقد حلل الأستاذ مصطفى الزرقــا تعريفــه بالآتي:

"١- الاختصاص علاقة تشمل الحق الذي موضوعه مالي ، كاستحقاق الدين في الذمة، والذي موضوعه ممارسة سلطة شخصية ، كممارسة الولي ولايته ، وكلاهما حق لشخص ، يجب أن يتناوله التعريف.

٢- هذه العلاقة لكي تكون حقاً، يجب أن تختص بشخص معين أو بفئة ، إذ لا معنى للحق إلا عندما يتصور فيه ميزة ممنوحة لصاحبه وممنوعــة عن غيره، فالثمن يختص به البائع ، وممارسة الولاية يختص بها الولي. وبذلك تخرج العلاقة التي لا اختصاص فيها، وإنما هي من قبيل الإباحات العامة كالاصطياد والاحتطاب من البراري، والتنقل في أجزاء الوطن فلا تعتبر حقاً بالمعنى المراد هنا، وإنما هي رخصة.

٣- إن التعريف اشترط إقرار الشرع لهذا الاختصاص وما ينشأ عنه مــن سلطة أو تكليف، لأن نظرة الشرع هي أساس الاعتبار.

---

(١) د. أحمد فهمي أبو سنة- نظرية الحق نقلاً عن د.كامل عبود موسى- الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي.

(٢) مصطفى أحمد الزرقاء - المدخل الفقهي العام- نظرية الالتزام العامة - ج٣، ص٩-١٠.

(٣) د. محمود بلال مهران - المرجع السابق.

٤- قيل – في التعريف (سلطة أو تكليفاً) لأن الحق تارة يتضمن سلطة وتارة تكليفاً .

والسلطة نوعان : سلطة على شخص، وسلطة على شئ معين – فالسلطة على شخص كحق الولاية على النفس، إذ يخول الولي أن يمارس سلطة على القاصر تأديباً وتعليماً وترويحاً وغير ذلك، والسلطة على شئ معين كحق الملكية، فإنها سلطة للإنسان على ذات الشئ.

أما التكليف فهو دائماً عهدة على إنسان ، وهو إما عهدة شخصية كقيام الأجير بعمله، وإما عهده مالية كوفاء الدين.

٥- إن هذا التعريف يشمل جميع أنواع الحقوق المدنية ، ويشمل حقوق الله تعالى ، وجميع الحقوق الأدبية ، ويتناول حقوق الولاية العامة مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[١].

الفرع الثاني

تعريف الحق في القانون

تباينت آراء فقهاء القانون عند محاولتهم تعريف الحق وتشعبت وأدت إلى الاختلاف والجدل حول الموضوع ، فقد كان تعريف الحق من أكثر مسائل القانون التي ثار بشأنها الجدل بينهم ، وذلك لما لهذه التعاريف من صبغة نظرية محضة ولكثرة الحقوق وتنوعها ، مع ما لكل نوع منها من خصائص مميزة ، وكذلك إلى اعتناق كل منهم فكرة فلسفية معينة أو اتجاهاً معيناً.

---

(١) مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهي- ج٣- ص١٠ وما بعدها .

ولكن رغم كثرة التعريفات في هذا المجال إلا أن الفقهاء قد ذهبوا إلى تصنيف الاتجاهات العامة في تعريف الحق إلى أربعة اتجاهات رئيسية هي: الاتجاه الشخصي ، والاتجاه الموضوعي ، والاتجاه المختلط ، ثم الاتجاه الحديث[1].

أولاً: الاتجاه الشخصي للحق (نظرية الإرادة):

يعتبر هذا الاتجاه من أقدم الاتجاهات في تعريف الحق ، حيث يعتمد على النظرية التقليدية ، ويتصل اتصالاً وثيقاً بالمذهب الفردي وما ينتج عن هذا المذهب من أمور أهمها مبدأ سلطان الإرادة ، ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه الفقهاء الألمان "سافيني"، و"جيرك"، و"ونيد شايد" .

وقد عرف "سافيني" الحق بأنه "قدرة أو سلطة إرادية" وقد تم تعريف الحق بناء على هذا الاتجاه بأنه "قدرة إرادية يخولها القانون لشخص معين"[2].

وعرف أيضاً بأنه "قدرة إرادية يتسلط بها الشخص على أعمال الغير بموافقة السلطات العامة ومساعدتها"[3] ، أو أنه "صفة تلحق شخصاً

([1]) راجع :

- د.عبدالله النجار: تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق ، مرجع سابق.
- د.محمود بلال مهران: المرجع السابق .
- د.نعمان محمد جمعة: دروس في المدخل للعلوم القانونية،دار النهضة العربية ، ١٩٧٧م ، ص٢٨١.
- د.منصور مصطفى منصور: المدخل العلوم القانونية- نظرية الحق- مكتبة عبدالله وهبه ،١٩٦٢م ج ٢،ص٧.

([2]) د. منصور مصطفى منصور- نفس المرجع - ص٨.

([3]) د. مختار القاضي:- أصول الحق- ص٢٤.

معيناً وتجعله قادراً على القيام بعمل معين"[1].

وعند تأملنا لهذه التعاريف نجد أنها ترتكز على مبدأ أساسي وهو سلطان الإرادة ، ومعنى ذلك أن الإرادة تتمتع بقوة تمكنها من إيجاد الحق والتصرف فيه أي أنها إرادة مستقلة عن أية إرادة أخرى ، وجوهر الحق هنا هي السلطة الإرادية المخولة لصاحبها.

ويدلل أصحاب هذا الاتجاه على ذلك بأن الحق لا يكون حقاً إلا إذا وجد من يتمتع به ويباشره، أما إذا لم يوجد من يريد مباشرة الحق فليس هناك حق[2].

كما يجب أن يرتبط هذا الحق – في نظر أصحاب هذا الاتجاه – بالحماية القانونية التي تتصل به اتصالاً وثيقاً.

هذا وقد أوضح أستاذنا الدكتور عبد الله مبروك النجار أن أول ما يلفت النظر في تعريف الحق بأنه قدرة إرادية أمران:

أولهما: أن مضمون القدرة الإرادية الواردة في التعريف قد آثار تساؤلاً حول المراد به، وما إذا كان يعني أن إرادة صاحب الحق ذات قوة بمعنى أنها تقوم بذاتها وتكون وحدها سبباً كافياً لإنتاج الأثر القانوني؟ أم أن المراد به أن الحق الذي يسنه القانون يكون قدرة إرادية؟ وذلك لأن الحق مهما كان قدرة إرادية فهو دائماً قدرة في حدود القانون، لأن القانون هو الذي يمنح هذه القدرة للشخص، ومن ثم كان مضمون تلك القدرة الإرادية في التعريف مثيراً للتساؤل.

---

(1) د. سامي مدكور:– نظرية الحق– ص٧،

– د. محمود بلال مهران: المرجع السابق،ص١٦.

(2) د. محمد محمد البرام: حق الله وحق العبد، ص٢٦٩،

– د. محمود بلال مهران– المرجع السابق، ص .

ثانيهما: أن هذه القدرة الإرادية لا يمنحها الشخص لنفسه وإنما يمنحها له القانون من خلال ضوابط معينة تحدد إطار استعمال الحق وحدوده، وذلك كما في حق الملكية مثلاً ، فإن القانون هو الذي يصنع وسائل نشأته وأسباب انتقاله ووسائل حمايته ، ومن ثم كان ما يفيده التعريف أن القدرة الإرادية لا تعني القدرة الذاتية للشخص بعيداً عن القانون ، بمعنى أن حصول الحق لا يترتب على مجرد الإرادة فقط ، وإنما يجب أن تتطابق هذه الإرادة مع جوهر القانون ليكون الإنسان صاحب حق[١].

وقد كان هذا الاتجاه محلاً للاعتراضات والنقد الشديد عند أصحاب الفقه الحديث ، وذلك بسبب أنهم قاموا بالربط بين الحق والإرادة ربطاً خاطئاً وخلطوا بين قيام الحق واستعماله، وكان النقد كالآتي:

(١) إن هذا الاتجاه قد ربط بين وجود الحق والإرادة بصفة متلازمة ، بينما جميع الشرائع تسلم بإمكانية ثبوت الحق دون حاجة إلى إرادة، والواقع يصدق ذلك ، حيث أن كثيراً من الحقوق تنشأ بغض النظر عن الإرادة ، وليس كل قصد أو رغبة يعتبر إرادة في نظر القانون، لذلك نجد أن فاقدي الأهلية كالصبي غير المميز والمجنون إذا رغبوا في شئ فإن هذه الرغبة لا تمثل إرادة في نظر القانون، إذ ليست لديهم القدرة القانونية على الإرادة ، وبالتالي لن تنشأ لهم حقوق، ولكن في الحقيقة أن فاقدي الأهلية كالصبي غير المميز والمجنون تنشأ لهم حقوق بتقرير القانون دون أن يكون لهم إرادة في تلك الحقوق، كما قد يثبت الحق جبراً دون علم صاحبه كالميراث والوصية، وهناك حقوق تثبت لشخص بمجرد الولادة وبصرف النظر عن إرادته، كما أثبت القانون

---

(١) د.عبدالله مبروك النجار: تعريف الحق ، المرجع السابق- ص٢٠.

حقوقاً للأشخاص الاعتبارية كالشركات مع أنها ليست لها قدرة إرادية[1].

(٢) أن هذا الاتجاه قد خلط بين وجود الحق واستعماله، ذلك أن الصورة التي قد تلزم الإرادة هي صورة استعمال الحق ، حيث أن حق الشخص على منزله يبقى على ما هو رغم إصابته بالجنون لاحقاً ولا ينتهي هذا الحق بسبب الجنون، وقد تنشأ له حقوق جديدة أيضاً لا يمنع فيها الجنون، ولكنه إذ رغب في بيع المنزل فإنه لن يتمكن من ذلك لأنه ليست له إرادة معتبرة في نظر القانون. فهنا يجب أن تتوفر الإرادة لاستعمال الحق بالتصرف فيه، ويتضح هنا الفرق بين ثبوت الحق واستعماله، والإرادة غير لازمة في كل صور استعمال الحق ، حيث أن الصبي غير المميز والمجنون يسكنون منازلهم دون أن تكون لهم إرادة ويكون هذا السكن- كإحدى صور استعمال الحق- ممكنة ومتصورة قانوناً، ويتضح هنا أن الربط بين الحق والإرادة هو خلطٌ بين وجود الحق وبين استعماله، ومن هنا يظهر القصور في هذا الاتجاه لتعريف الحق[2].

ثانياً: الاتجاه الموضوعي للحق (نظرية المصلحة):

"مصلحة يحميها القانون" هذا هو المرتكز الأساسي لأصحاب هذا الاتجاه في تعريفهم للحق ، وقد تزعم هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني "إهرنج" حيث وضع هذا التعريف من أجل تفادي القصور الذي ظهر في الاتجاه

---

(١) د.عبدالله مبروك النجار: تعريف الحق، المرجع السابق، ص٢٢،
- د. محمد محمد البرام: المرجع السابق- ص٢٦٩،
- د. جميل الشرقاوي:- نظرية الحق، ص١٣- وما بعدها.

(٢) د. عبدالله مبروك النجار: تعريف الحق ، المرجع السابق، ص٢٤.

الشخصي الذي يغلب نظرية الإرادة في تعريف الحق، فالمصلحة هنا هي العنصر الجوهري في الحق وهي غايته وهي موضوعه، لذلك سمي هذا الاتجاه بالموضوعي مقابل تسمية الاتجاه السابق بالشخصي بالنظر إلى الشخص صاحب الحق.

والمصلحة قد تكون مادية مثل حق الملكية وقد تكون معنوية كالشرف والحرية، وهي عنصر جوهري في تكوين الحق لأنها الغاية من كل تصرف يقصد به كسب الحقوق، فالحقوق عبارة عن وسيلة لضمان مصالح الحياة والعون على حاجاتها وتحقيق أهدافها، وهذه المصالح بنظر أصحاب هذا الاتجاه تمثل جوهر الحق.

ووفقاً لتعريف الألماني (إهرنج)، نجد أن الحق يتكون من عنصرين أساسيين، أولهما: العنصر الموضوعي أو المادي ، ويتمثل في الغاية التي يحققها الحق لصاحبه ، وهذه الغاية هي مصلحة أو مزية معينة، وثانيهما: العنصر الشكلي الذي يتمثل في الحماية القانونية حيث لابد من سند قانوني لوجود الحق ، وهو الذي يصبغ الشرعية على هذه المصلحة ويسهل الطريق إلى تحقيقها واحترامها عن طريق الدعوى القضائية ، ومن خلال هذين العنصرين يتم وجود الحق[1].

وهذا الاتجاه قد تعرض للنقد مثل الاتجاه السابق ، وأهم الاعتراضات التي وجهت إليه هي:

---

(1) د. عبدالله مبروك النجار: المرجع السابق- ص٢٦،

- د. رحيل محمد غرايبة:- الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ، المرجع السابق- ص٢٤،

- د. محمد محمد البرام: حق الله وحق العبد ، المرجع السابق- ص٢٧.

(١) إن تعريف الحق بالمصلحة ليس تعريفاً له وإنما هو تعريف للهدف أو الغاية منه، ومن غير الدقيق تعريف الشئ بغايته أو هدفه، ولا يمكن منطقاً أن يعطي الشئ نفس التعريف الذي يعطيه لهدفه، فلا يصح أن تعرف ملكية المنزل بالفائدة التي تعود من تملك المنزل ، فهذه الفائدة لن تحدث إلا بعد قيام الملكية، كما قد يمارس شخص الانتفاع بشئ ولكن لايمكن أن يؤدي إلى ثبوت حق مثل انتفاع الغاصب والسارق بالمغصوب والمسروق[١].

(٢) إن هذا الاتجاه قد جعل للحق عنصرين، عنصر جوهري وهو المصلحة وعنصر شكلي وهو الحماية القانونية، بينما هناك أحوالُ تتحقق فيها حماية القانون لبعض المصالح دون أن ترتفع تلك المصالح إلى مرتبة الحقوق ، من ذلك مثلاً مصلحة أصحاب المصانع الوطنية في تحقيق الربح، فقد تتحقق حماية هذه المصلحة عند صدور قانون يفرض رسوم جمركية على الواردات الأجنبية، منعاً لمنافستها للصناعات الوطنية ، وذلك لا يعني أن لأصحاب هذه المصانع حقوقاً في منع المنافسة الأجنبية وفي تحقيق الأرباح ، إذ أن حماية هذه المصلحة لم تكن مقصودة لذاتها بل قصد منها المشرع حماية الاقتصاد الوطني ، أما حماية مصلحة أصحاب المصانع الوطنية فقد جاءت عرضاً دون أن تقصد بذاتها.

---

(١) د. عبدالله مبروك النجار :نفس المرجع – ص٢٦،

- د. رحيل محمد غرايبة– نفس المرجع ، ص٢٥،
- د. محمد شكري سرور– النظرية العامة للحق– دار الفكر العربي ، ١٩٨٩م ، ص٣٤.

وعندما يؤكد أصحاب هذا الاتجاه على أن عنصر الحماية أساسي لقيام الحق ولو كان عنصراً شكلياً ، فقد وقعوا في الخطأ ، لأن الحماية لا يضيفها القانون إلا على حقوق قد قامت بالفعل وتم نشوؤها، فالحماية إذن هي أثر لقيام الحق وهي صفة لاحقة وليست مكونة للحق نفسه، وإلا لوقعنا في حلقة مفرغة، ومن ثم كان هذا الاتجاه غير سليم[1].

ثالثاً: الاتجاه المختلط (النظرية المختلطة):

حاول أصحاب هذا الاتجاه التوفيق بين الاتجاه الشخصي والاتجاه الموضوعي بعد أن وجدوا أن كلاً من الاتجاهين السابقين قد غفلا في تعريفهما للحق عن بيان ماهيته، فالإرادة ليست هي جوهر الحق وإن كانت ضرورية لمباشرة السلطات التي يخولها الحق ، ولاقتضاء احترام الغير، كما أن المصلحة ليست هي جوهر الحق وإن كانت هي الهدف المقصود منه وعلى أساسها يتحدد شخص صاحبه[2].

والحق عند أصحاب هذا الاتجاه يشتمل على عنصر الإرادة وعنصر المصلحة ، وهم يسمون لذلك بأصحاب المذهب المختلط ، ولكن رغم اتفاقهم على الجمع بين الاتجاهين السابقين إلا أنهم قد اختلفوا فيما بينهم من حيث تغليب أحد العنصرين على الآخر، فالبعض يغلب عنصر المصلحة فيعرف الحق بأنه "مصلحة يحميها القانون عن طريق قدرة إرادية لشخص"[3] ، أو

---

(1) د. عبدالله مبروك النجار:تعريف الحق ، المرجع السابق- ص٢٧،
- د. إسماعيل غانم: محاضرات في النظرية العامة للحق،١٩٥٨م،ص١٤،
- د. محمود بلال مهران:نظرية الحق في الفقه الإسلامي ،المرجع السابق- ص١٨.

(2) د. إسماعيل غانم: نفس المرجع ، ص١٥،
- د. محمود بلال مهران: نفس المرجع ، ص١٩.

(3) د. منصور مصطفى منصور: المدخل للعلوم القانونية ، المرجع السابق- ص١٤-١٥.

أنه "مصلحة محمية تسهر على تحقيقها والذود عنها قدرة إرادية" [1]، أو أنه "مصلحة لفرد أو مجموعة أفراد يحميها القانون عن طريق قدرة يعترف بها لإرادة تمثلها وتدافع عنها"[2].

ومنهم من جعل عنصر الإرادة هو الغالب فعرف الحق بأنه "قدره إرادية يعترف بها القانون ويحميها ونجد محلها في مال أو مصلحة"[3]. أو أنه "قدرة أو مكنة إرادية هدفها تحقيق مصلحة مادية أو معنوية يحميها القانون" [4].

ويرى الفقهاء أن هذا الاختلاف ليس ذي قيمة طالما أن هذا الاتجاه يقوم على الجمع بين الإرادة والمصلحة من أجل تحقيق التوازن بين الاتجاه الشخصي والاتجاه الموضوعي في تعريف الحق، ونتيجة لأن هذا الاتجاه قد قام على أنقاض الاتجاهين السابقين فقد تعرض للنقد والاعتراض مثل سابقيه ، فالحق إذا لم يكن إرادة أو مصلحة - لأن أياً منهما لا يمثل جوهر الحق - فإن الجمع بينهما في تعريف واحد لا يضيف شيئاً في الكشف عن جوهر الحق، ولهذا يعيب هذا الاتجاه ما يعيب الاتجاهين السابقين من القصور في وضع تعريف يحدد ماهية الحق[5].

---

(1) د. أحمد سلامة: نظرية الحق في القانون المدني ، مكتبة عبدالله وهبه ، ١٩٦٠م ص٢٨.

(2) د. منصور مصطفى منصور: المدخل للعلوم القانونية ، المرجع السابق- ص١٤-١٥.

(3) د. عبدالمنعم البدراوي: المدخل للعلوم القانونية،دار النهضة العربيه ، بيروت ، ١٩٦٦م ص٤٤٤.

(4) د. محمد جمال الدين زكي: دروس في مقدمة الدراسات القانونية- طبعة ١٩٦٤/م، ص٣١.

(5) د. عبدالله مبروك النجار: تعريف الحق ، المرجع السابق- ص١٩،

- د. محمود بلال مهران، نظرية الحق في الفقه الإسلامي ،المرجع السابق، ص٢٠.

رابعاً: الاتجاه الحديث (النظرية الحديثة):

نتيجة للاعتراضات التي وجهت للاتجاهات الثلاثة السابقة ظهرت نظرية حديثة حمل أفكارها الفقيه البلجيكي (جان دابان) والذي قام بشرح النظريات التي قيلت في تعريف الحق وتناولها بالنقد والتحليل ، كما حاول أن يتجنب في تعريفه للحق بأنه إرادة أو مصلحة أو أن يجمع بينهما ، وقد انتهى من خلال دراسته إلى تعريف الحق بأنه: "استئثار بقيمة معينة يمنحه القانون لشخص ويحميه"[1].

ومن خلال النظر في تعريف "دابان" للحق نجد أنه يرتكز على عنصرين أساسيين هما:

١- الاستئثار والتسلط :

حيث أن الاستئثار يمثل الجانب الموضوعي في الحق ويقصد به اختصاص شخص على سبيل الإنفراد بمال أو قيمة معينة ، وبعضهم أطلق عليه الانتماء، وهذا الاختصاص يعكس أهمية المال موضوع الحق، دون الارتباط بالإرادة، أيضاً الاستئثار هنا مستقل عن المصلحة فالحق يوجد إذا وجد الاستئثار، فهو جوهر الحق ولكن المصلحة هي هدفه.

أما الجانب الشخصي في التعريف وهو التسلط "فهو نتيجة ملازمة للاستئثار، لأنه يعني قدرة الشخص أو سلطته للتصرف في الشئ محل الاستئثار، طالما أنه يخصه، فما دام الشئ مملوكاً لصاحب الحق لزم من ذلك الاعتراف بنوع من التسلط عليه.

---

(1) د. عبدالله مبروك النجار:تعريف الحق ، المرجع السابق- ص٣٠.

ويجب التفريق بين التسلط والاستعمال لأن الاستعمال قد يكون من غير صاحب الحق ، مثل قيام الولي بإبرام التصرفات القانونية باسم القاصر ولحسابه، أما التسلط فهو حرية التصرف في شئ، وهذه السلطة قد تكون بالاستعمال أو ترك الاستعمال أو تنقله إلى غيره بترتيب قانوني ، فالصفة المميزة للحق هنا هي إمكانية التصرف في الشئ على نحو يقتضي السيطرة والتسلط دون الإخلال بالقانون أو إلحاق الضرر بالغير[1].

٢- التبادل:

لم يعد يرتكز تعريف الحق حينما ظهر بهذا المفهوم الجديد على سلطان الإرادة مثل ما هو معروف عند أصحاب الاتجاه الشخصي، ولم يرتكز على المصلحة فقط مثل أصحاب الاتجاه الموضوعي، وإنما أصبح قائماً على فكرة التقابل أو التبادل بين الحقوق المختلفة لدى الأفراد ، الأمر الذي يستتبع نشأة التزامات متبادلة بينهم لضمان احترام كل شخص لحقوق الآخرين، من أجل تحقيق النسبية والتوازن بين صاحب الحق والغير وبما يضمن احترام الحقوق وعدم التعدي عليها، وبهذه الطريقة يتمكن صاحب الحق من اقتضاء هذا الاحترام استناداً إلى عنصر الحماية القانونية لهذا الحق[2].

---

(١) د. عبدالله مبروك النجار:نفس المرجع ، ص٣٢-٣٣،

- د. رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحريات السياسية ، المرجع السابق- ص٢٧،
- د. عبدالمنعم البدراوي: المدخل للعلوم القانونية، ص٤٤٦،
- د. عبدالحي حجازي: المدخل للعلوم القانونية، ج٢- ص٩٦.

(٢) د. عبدالله مبروك النجار: تعريف الحق ، المرجع السابق- ص٣٤،

- د. منصور مصطفى منصور: المدخل للعلوم القانونية ، المرجع السابق- ص١٨.

وقد انتهى "دابان" إلى تعريف الحق بأنه "ميزة يمنحها القانون لشخص ويضمنها بوسائله وبمقتضاها يتصرف في قيمة منسوبة إليه باعتبارها له ، أو مستحقة له" [1].

نقد هذه النظرية :

رغم أن هذه النظرية كان لها الأثر البالغ في الفقه القانوني ، ورغم أنها مثلت أقرب التعريفات لماهية الحق ، إلا أنها لم تسلم من النقد وكان مما وجه إليها من اعتراضات ما نوضحه في النقاط التالية :

١- إن عنصر الاستئثار لم يعط القدر الكاف في التعريف ، حيث جعل اختصاص شخص بقيمة أو مال معين دون سائر الناس هو بعض معنى الحق، بينما هو كل معنى الحق ، بل هو مرادف لمعناه، ذلك أن معنى الحق يتمثل في الاستئثار بقيمة أو مال من قبل شخص دون سائر الناس[2].

٢- إن تعريف "دابان" الأخير للحق بأنه ميزة لا يبين معناها ولم يشرح مقصده منها في التعريف، ولما كانت كلمة ميزة لا تحتمل إلا أحد معنيين هما القدرة أو المصلحة ، وبالرجوع إلى باقي عبارات التعريف خاصة قوله :إن هذه الميزة تجعل للشخص أن يتصرف في المال أو القيمة ، فإنه يتضح أن المعنى المراد منها في التعريف هو السلطة أو

---

(١) د. عبد الله مبروك النجار: نفس المرجع ، ص٣٤.

(٢) د. عبد الله مبروك النجار:تعريف الحق ، المرجع السابق- ص٣٧،

- د. جميل الشرقاوي: دروس في أصول القانون،دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٤م، ص٢١٨.

القدرة ، وهذا يجعله يجمع بين الإرادة والمصلحة ، وبالتالي فإنه يميل إلى الاتجاه المختلط[1].

٣- إن هذا التعريف يفصل بين قدرة الناس على الاقتضاء وبين الحماية القانونية التي تجعل لصاحب الحق استخدام وسائلها من الدعاوى والدفوع وغيرها والتي يقع بها هذا الاقتضاء وهو فصل غير منطقي وعديم الفائدة [2].

هذا وقد أخذ جانب من الفقهاء المحدثين في مصر بهذا الاتجاه في تعريف الحق ولكن بعد إحداث نوع من التغيير والتحسين من أجل التوصل إلى تعريف دقيق يحدد ماهية الحق ، وعلى ذلك فقد عرف الحق بأنه "استئثار بشئ أو قيمة استئثاراً يحميه القانون"[3]. أو أنه "تلك الرابطة التي بمقتضاها يخول القانون شخصاً من الأشخاص على سبيل الإنفراد والاستئثار التسلط على شئ أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر"[4]. أو أنه "استئثار شخص بقيمة معينة استئثاراً يحميه القانون عن طريق التسلط والاقتضاء بغية تحقيق مصلحة لهذا الشخص يراها المجتمع جديرة بالحماية" [5]. وعرف أيضاً بأنه "استئثار يقره القانون"[6]. أو أنه "قدرة لشخص من الأشخاص على

([1]) د. عبد الله مبروك النجار: المرجع السابق- ص٣٨،

- د. جميل الشرقاوي:دروس في اصول القانون، مرجع سابق- ص٢١٩.

([2]) د. عبد الله مبروك النجار: نفس المرجع ، ص٣٨،

- د. جميل الشرقاوي- نفس المرجع ، ص٢١٩.

([3]) د. توفيق حسن فرج: المدخل للعلوم القانونية، طبعة ١٩٦٠م، الاسكندرية، ص٢٢٠.

([4]) د. حسن كيره: أصول القانون، ط٢ ، ١٩٦٠م، ص٥٦٧.

([5]) د. إسماعيل غانم: المرجع السابق،ص١٧.

([6]) د. أحمد سلامة: نظرية الحق، المرجع السابق ، ص٢٢.

أن يقوم بعمل معين يمنحها القانون ويحميها تحقيقاً لمصلحة يقرها" [1].

التعريف الراجح:

ونحن إذ نؤيد هذا الاتجاه في تعريف الحق نؤيد رأي أستاذنا الدكتور عبدالله مبروك النجار بأن التعريف الذي وضعه الأستاذ الدكتور جميل الشرقاوي هو أقرب التعريفات تحديداً لماهية الحق ولكن هذا التعريف يشوب عباراته بعض الاستطراد وعدم الترتيب لذلك فقد صاغه أستاذنا الدكتور عبدالله مبروك النجار صياغة جديدة مع التزامه بالعناصر التي يقوم عليها التعريف وكان كالتالي: "الحق قدرة يمنحها القانون لشخص معين تحقيقاً لمصلحة مشروعة في حدود القانون وحمايته"[2]. وعند تأملنا لهذا التعريف نجد أنه قد شمل جميع عناصر الحق سواء القدرة التي يمنحها القانون أو المصلحة وحمايته وبالتالي يكون هذا التعريف هو التعريف الراجح في نظرنا ، ونكون بهذا التعريف قد اختتمنا الحديث عن تعريف الحق ، وننتقل في المطلب الثاني إلى تعريف الحقوق السياسية بمشيئة الله تعالى .

---

(1) د. جميل الشرقاوي: دروس في اصول القانون، المرجع السابق- ص٢١٩.

(2) د. عبدالله مبروك النجار:تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقوق ، المرجع السابق- ص٣٩.

المطلب الثاني

تعريف الحقوق السياسية

نتناول في هذا الطلب مدلول الحقوق السياسية فـــي **الفــرع الأول** ، ونخصص **الفرع الثاني** لبيان الفرق بين الحق والواجب على النحو التالي :

الفرع الأول

مدلول الحقوق السياسية

نبين في هذا تعريف الحقوق السياسية بمعناها العام في البند الأول ، ثـــم نحاول تعريف الحقوق السياسية للمرأة في البند الثاني وذلك على النحو التالي :

أولا : تعريف الحقوق السياسية بمعناها العام:

نستعرض تعريف الحقوق السياسية بمعناها العام عند فقهاء الشريعة الإسلامية وفقهاء القانون وفقا لما يلي :

١- عند فقهاء الشريعة الإسلامية:

لم يتناول الفقهاء السابقون تعريف الحقوق السياسية بمعناها المعاصر، ولكن لا يعني هذا بأن هذه الحقوق لم تظهر إلا في وقتنا الحاضر، حيث أن الشريعة الإسلامية قد وضعت الخطوط العريضة للحياة السياسية ، والتي تنطوي على الحقوق السياسية بمعناها المعاصر، حيث أنها قد قررت جميع هذه الحقوق في أصل عام جامع لها وهو "الشورى" في قوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ [١].

---

(١) سورة الشورى ، آية (٣٨).

فقد وصف القرآن هنا جماعة المسلمين بأن أمرهم شورى ، أي لا يبرمون أي أمر إلا باتفاقهم ، فلا ينصب عليهم حاكم إلا بموافقتهم ورضاهم ، ولا تمثلهم هيئة إلا باختيارهم وذلك ما يتيح لكل فرد في الجماعة لأن يكون حاكماً إذا اكتملت فيه الشروط[1]، وبالتالي يصبح الكل رقيباً ومسئولاً عن مصلحة الجماعة ، فالفرد لا تنتهي مسئوليته عند اختيار الحاكم ، بل تمتد إلى ما بعد ذلك من الرقابة على الحاكم ، ويصبح مسئولاً أمام الله عز وجل عن استمرار ولاية الحاكم الجائر، والحاكم مسئول أيضاً عن رعيته ومصلحة الجماعة.

ولما كانت هذه الحقوق لم تتبلور بمسمياتها القانونية إلا في الوقت المعاصر، إلا أن فقهاء الشريعة قد أشاروا إلى المضامين العامة لها، من ذلك حق الانتخاب الذي هو حق الاختيار عند فقهاء الشريعة والذي نجد له سنداً في قول أحد كبار فقهاء الشافعية الإمام الرازي أنه "إذا وقعت واقعة اجتمعوا وتشاوروا، فأثنى الله عليهم، أي لا ينفردون برأي، بل ما لم يجتمعوا عليه لا يعزمون عليه" [2].

أيضاً نجد قولاً لأحد الفقهاء مفاده "من اتفق المسلمون على إقامته وبيعته ثبتت إمامته ووجبت معونته" [3].

وكل هذا يستند على مبدأ الشورى الذي جاء بصيغة عامة شملت

---

(1) د. زكريا عبدا لمنعم الخطيب: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس- ص٣٨.

(2) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج٢٧- ص١٧٧.

(3) ابن قدامه : المغني- مطبعة الفجالة الجديدة ، مكتبة القاهرة ، ١٩٦٣م، ج٨- ص١٠٦.

جميع المسلمين، وأيضاً على مبدأ مسئولية الجماعة في مجال الحقوق السياسية، فهذه المسئولية تقتضي أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها ، تستعين به على ما هي مسئولة عنه وهو تنفيذ أحكام الشريعة.

وقال ابن خلدون "وإذا تقرر أن هذا المنصب - أي الإمامة والخلافة - واجب بالإجماع فهو من فروض الكفاية ، وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد، فيتعين عليهم نصبه ويجب على الخلق طاعته"[1].

ويقول الماوردي: "والإمامة تنعقد بوجهين أحدهما باختيار أهل الحل والعقد ، والثاني بعهد الإمام ممن قبله"[2]، والسوابق التاريخية تؤيد هذا فقد تم اختيار الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه والخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه باختيار أهل الحل والعقد ، وتمت تولية الخليفة عمر بن الخطاب بعهد من الخليفة أبو بكر رضي الله عنهما ، ثم عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بالخلافة إلى ستة من الصحابة تولى منهم الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولكن لا يعني هذا أنه إذا عهد الخليفة إلى آخر بعد وفاته أن يكون أمراً إجبارياً ، بل يجب ليتم تنصيبه خليفة مبايعة الناس له وموافقتهم عليه ، الأمر الذي يعود بنا إلى مبدأ الشورى ، حيث يكون العهد من الخليفة السابق بمثابة ترشيح لشخص يحق للأمة الموافقة عليه أو رفضه.

أما بالنسبة لحق الترشح فإن أكثرية الفقهاء يجيزون هذا الحق رغم

---

(1) ابن خلدون: المقدمة- تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي ، دار نهضة مصر ، الفجالة ، القاهرة، ص٢١٤.

(2) الماوردي : الأحكام السلطانية،ط ٣، مطبعة الحلبي ، مصر ،١٩٧٣م ، - ص٦.

أن هناك بعض الآراء الفقهية تمانع من هذا الحق[1].

ومن هنا يتضح لنا أن الشريعة الإسلامية قد أعطت هذا الحق ما يستحقه من الأهمية ، فمن يجد في نفسه الكفاءة وقد استوفى جميع الشروط المطلوبة في الحاكم أو عضوية مجلس الشورى ، فله أن يرشح نفسه مادام يبغى المصلحة العامة.

ويؤيد ذلك قول الماوردي في الإمامة: "وليس طلب الإمامة مكروهاً فقد تنازع فيها أهل الشورى ، فمارد عنها طالب ولا منع منها راغب، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما، فقالت طائفة يقرع بينهما " [2].

وقوله في القضاء: "إن كان طلب القاضي لحاجته إلى رزق القضاء المستحق من بيت المال كان طلبه مباحاً، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير مستحق، كان طلبه مستحباً، فإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة فقد اختلف في كراهية ذلك مع الاتفاق على جوازه" [3].

---

(1) وقد استدل الفريق الأول على وجهة نظره بعدة أدلة منها ما جاء في القرآن الكريم على لسان سيدنا يوسف عليه السلام ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾. سورة يوسف، آية ٥٥، وما جاء على لسان سيدنا سليمان عليه السلام "وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي" سورة ص، آية ٣٥.

أيضاً أن الرسول ﷺ لم ينه أبا ذر من طلب الولاية، ففي الحديث المشهور عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني، قال: فضرب بيده على منكبي، ثم قال: " يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليها".

(2) الماوردي: ،الأحكام السلطانية، المرجع السابق ، ص٧.

(3) الماوردي : نفس المرجع ، ص٧٤.

وبناء على ذلك يرى جانب من الفقهاء أن الشريعة الإسلامية قد وضعت مفاهيم عامة للحقوق السياسية وخطوطاً عريضة تتجلى في أن الأمة هي مصدر السلطات ، وأنها تهدف إلى تحقيق مصالح أفرادها وفق أحكام الشريعة الإسلامية ، وترتب التزاماً على سلطات الحكم بتنفيذ أحكام الشريعة والسهر على مصالح الأفراد، فإن أخل صاحب السلطة بواجباته التي الزمه بها العقد كان المسلمون في حل من طاعته[1].

وبما أن فقهاء الشريعة الإسلامية لم يضعوا تعريفاً خاصاً ومحدداً للحقوق السياسية ، فإننا سنحاول تعريفها من الناحية الشرعية - في محاولة متواضعة - على أمل أن يضع الفقهاء الشرعيون تعريفاً مانعاً جامعاً لها ، فنرى انها "هي الحقوق التي تقررها الشريعة الإسلامية للفرد باعتباره عضواً في الأمة الإسلامية وتتمثل في حق الترشح للولايات العامة والمشاركة في اختيار ولاة الأمر وإبداء الرأي عن طريق الشورى ورقابتهم وتقديم النصح لهم ، والقيام بالمصالح العامة ".

٢- عند فقهاء القانون:

يقصد بالحقوق السياسية تلك الحقوق التي يقرها القانون ويعترف بها للشخص على أساس الانتماء الوطني[2].

وتتضمن مساهمة الأفراد في تكوين الإرادة الجماعية[3]، سواء

([1]) د. زكريا عبدالمنعم الخطيب: المرجع السابق- ص٣٨٣.

([2]) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام،دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص٢٧.

([3]) د. عبد الحي حجازي- نظرية الحق- مكتبة عبدالله وهبه ، ص١٦٠.

بالاشتراك في تكوين الهيئات الحاكمة عن طريق الانتخاب والترشـيح ، أو بالاشتراك معها في صنع القرارات بالاستفتاء وغيره من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة ، وحق تكوين الأحزاب والانضمام إليها باعتباره متفرعاً عنها ومترتباً عليها(١).

وقد عرفها بعض القانونيين بأنها: "تلك الحقوق التي تثبـت للفـرد باعتباره مواطناً في دولة معينة، وتخول له المساهمة في حكم الدولة كحـق الترشح للمجالس النيابية، وحق التصويت في الانتخابات العامة"(٢).

ويتضح لنا من استعراض التعريفات السابقة أن الحديث عن الحقوق السياسية يتعلق بممارسة الأفراد لحقوقهم السياسية في الدول القائمة على الأنظمة الديمقراطية ، وقيام الديمقراطية الوضعية على أساس فكرة جوهرية مفادها حكم الشعب نفسه بنفسه، واتخاذها في التطبيق العملي صوراً ثلاثاً هي : ديمقراطية مباشرة ، وديمقراطية نيابية أو غير مباشرة ، وديمقراطية

---

(١) د. محمود عاطف البنا: الوسيط في النظم السياسية- ط٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ص٤٦٥.

(٢) د. محمود جمال الدين زكي: دروس في مقدمة الدراسات القانونية- المرجع السابق ، ص٢٦٥.

- هذا وقد تم تعريف الحقوق السياسية بأنها: "تلك الحقوق التي تثبت للشخص بصفته عضواً في جماعة سياسية، بقصد المشاركة في حكم هذه الجماعة" د.عبد المنعم البد راوي – النظرية العامة للحق – ص٤٥١، "تلك التي يقررها القانون لشخص ليشارك في النظام السياسي للجماعة" د.عبد الناصر العطار- مدخل لدراسة القانون- دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩م ،ص٣٦٦، "مساهمة المواطن بالشئون العامة في تولية الحكام ومراقبة أعمالهم وفي وتولية الحكم والوظائف العامة وتأسيس الجمعيات والأحزاب" د. أدمون رباط- الوسيط في القانون الدستوري العام- ج٢- ص٢٣١.

شبه مباشرة[1].

وتقصر الحقوق السياسية على أبناء الوطن الذين يحملون الجنسية فقط دون الأجانب لأن المواطنين هم الذين يحق لهم المشاركة في حكم الجماعة وتوجيه سياستها.

وقد نص على هذا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة (٢١: ١) بما يلي :

١- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشئون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حراً.

٢- لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.)

ونستخلص مما سبق أن الحقوق السياسية تشمل مايلي:

١- النشاط المتعلق بطريقة تشكيل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والمنهج الذي تسير عليه هاتان السلطتان وأعمالهما[2].

٢- إن مظاهر النشاط السياسي تتمثل في:

أ - المشاركة الفعلية في اختيار الحاكم.

ب - المشاركة في اختيار ممثلي الأمة في المجالس التشريعية التي تقوم بسن القوانين ومراقبة أعمال السلطة التنفيذية.

---

(١) د. أحمد عبد الرحمن شرف الدين- دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان- دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٨م ، ص١٢.

(٢) محمد فريد الصادق:الحقوق السياسية للمرأة- رسالة دكتوراة ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٧م ،ص٤، ٥.

جـ- إبداء الرأي بالتأييد أو الاعتراض على أعمال السلطة التنفيذية والتشريعية.

د - الاشتراك في نشاط الأحزاب والقوى الوطنية.

هـ- الترشيح لعضوية المجالس المحلية والتشريعية[١].

وفي النهاية نرى أن أنسب تعريف للحقوق السياسية هو الذي أورده الشيخ محمد مهدي شمس الدين بقوله: "أن المراد بالحقوق السياسية هو ممارسة العمل بالاستقلال أو الانفراد أو مع أشخاص أو هيئات وتجمعات في مجال الحكم وتكوينه ، بتشكيل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وتولي موقع من مواقع الحكم والسلطة في رئاسة الدولة أو مجالس الشورى (النيابية) أو الحكومة أو الإدارة ووضع- أو المشاركة في وضع- السياسات العامة والخاصة للدولة في الداخل والخارج، ومراقبة سياسات وقرارات وأعمال السلطات ونقدها أو تأييدها وتكوين الجمعيات السياسية والانخراط فيها"[٢].

ثانياً: تعريف الحقوق السياسية للمرأة:

لم يتطرق فقهاء الشريعة الإسلامية لتعريف الحقوق السياسية للمرأة بمعناها المعاصر مثل عدم تطرقهم لتعريف الحقوق السياسية بالمعنى العام المعاصر، وإنما تم تناول الحقوق السياسية للمرأة بشكل متفرق فيما يتعلق بالولاية العامة وشروطها وكذلك عند الحديث عن أحكام الشورى وتعريف

---

(١) محمد فريد الصادق : نفس المرجع ، ص٤، ٥.

(٢) محمد مهدي شمس الدين: أهلية المرأة لتولي السلطة- المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٩٥م،ط١،ص١١.

أهل الحل والعقد وأيضاً فيما يتعلق بواجبات الولاة وحقوقهم، وحقوق الرعية وواجباتهم.

كما لم يتطرق فقهاء القانون العام لتعريف خاص بالحقوق السياسية للمرأة ، وإنما اكتفوا بتعريف الحقوق السياسية بإطارها العام وإن كانوا قد تناولوا موضوع حقوق المرأة وواجباتها من نواحي عدة خصوصاً النواحي الاجتماعية ، فقد لزم التنويه ونحن بصدد محاولة تعريف الحقوق السياسية للمرأة من الناحية القانونية أن نبين أن هذا التعريف هو اجتهاد من الباحثة كمحاولة فقهية لإثراءه مستقبلاً من أهل العلم سواء بالنقد أو التمحيص ، فنرى أن الحقوق السياسية للمرأة: "هي تلك الحقوق التي أقرتها الدساتير والقوانين الوطنية النافذة للمرأة والمتعلقة بحق المشاركة في الحياة السياسية ، وإدارة شئون الدولة وشئون الحكم ، وتشمل حق الانتخاب ، وحق المشاركة في الاستفتاءات الشعبية ، وحق الترشح للسلطات العامة المختلفة (التشريعية والتنفيذية) ، وكذلك الحق في تولي الوظائف العامة ، وفقاً للشروط القانونية النافذة".

وقد تم تقييد التعريف بما تقره الدساتير والقوانين الوطنية نظراً لاختلاف الدول فيما تمنحه للمرأة من حدود للمشاركة في الحياة السياسية، فبعض الدول تمنحها حق الانتخاب دون حق الترشح ، والبعض الآخر يمنحها حق الترشح في بعض السلطات دون أخرى ، ومثال على ذلك إقرار كثير من الدول لحق المرأة في الترشح للسلطة التشريعية والإدارة المحلية دون الترشح لرئاسة الدولة.

كما تم تقييد التعريف بالدساتير والقوانين النافذة اعتماداً على أن الحقوق السياسية قابلة للتطور داخل كل دولة سواء تعلق الأمر بالحقوق

السياسية الممنوحة للرجال أو الممنوحة للمرأة أو لهما معاً، فدولة الكويت إلى عهد قريب كانت قوانينها تمنع المرأة من حق الانتخاب والترشـــح ، بينمـــا القوانين النافذة التي صدرت مؤخراً أتاحت الفرصة للمـــرأة فـــي الكويـــت بممارسة حق الانتخاب والترشح[١].

حتى أن المرأة في الدول الغربية لم تمنح حق المشاركة السياسية إلا في عهود متأخرة، ما يعني أن الحقوق السياسية متطـــورة ومتغيـــرة وفقـــاً للقوانين النافذة.

أما القيد المتعلق بممارسة الوظائف العامة وفقاً للشروط القانونية النافذة، فهو قيد يبين ما للمرأة من حقوق في تولي الوظائف العامة في حدود النـــصوص القانونية باعتبار أن ثمة وظائف عامة كتولي القضاء والواجبات العسكرية قد تحصرها في الذكور فقط وقد تتيح لها ذلك .

وبالتالي فإن الحقوق السياسية للمرأة قد تكون فـــي حـــال إطلاقهـــا مساوية للرجل في بعض الدول ، وقد تكون مقيدة في جوانب منها فـــي دول أخرى .

وبما أن التعريف المقترح محصور في مرجعيته للقوانين الوضعية فإن هذه الأخيرة يلزم مراعاتها لأحكام الشريعة الإسلامية وعدم مخالفتها لهـــا ولـــذا نرى الجمع بين المرجعيتين الشرعية والقانونية حال تعريف الحقوق السياسية للمرأة على النحو التالي :(هي ما تقرره أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين المعاصرة للمرأة من حقوق تتعلق بشئون الحكم والدولة والحياة العامة).

---

(١) وافق مجلس الأمة الكويتي على قانون منح المرأة الكويتية حق الانتخاب والترشيح بتاريخ /٥/٢٠٠٥م.

الفرع الثاني

الفرق بين الحق والواجب

الواجب في اللغة يعني اللازم ، تقول وجب الشئ يجب وجوباً أي لزم[1].

وقد عرفه الأصوليون بأنه "الفعل المطلوب طلباً جازماً" [2]، ويقصد به هنا الفرض، وتم تعريفه أيضاً بأنه "ما طلب الشارع فعله على وجه اللزوم، بحيث يذم تاركه ومع الذم العقاب، ويمدح فاعله ومع المدح الثواب"[3]، وعرفه الأمدي: "الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً في حالة ما"[4]. وعرف كذلك "بأنه ما يذم تاركه بوجه ما ويرادفه الفرض، والفرض عند الأحناف والزيدية ما استند إلى دليل قطعي والواجب ما استند الى دليل ظني "[5]، وقيل: "ماتوعد بالعقاب على تركه"[6].

ومن خلال التعاريف السابقة يتضح لنا أن الواجب هو اصطلاح

---

(1) ابن منظور:لسان العرب، دار احياء التراث العربي ،١٩٨٨م ،ج٢- ص٢٩٣.

(2) ابو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٢هـ ، ج١- ص٢٨.

(3) د. عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه،ط١ ، دار النذير ، بغداد ، ١٩٦١م ، ص٢٨.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ،ط١،ج١- ص١٣.

(5) الحسين بن القاسم:كتاب غاية السؤول في علم الأصول،ص٢٣٩ ضمن مجموع المتون الهامة منشورات مكتبة اليمن الكبرى- صنعاء- ١٩٩٠م.

(6) ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، ص١٦.

أصولي مختص بفعل المكلف الذي رتبه خطاب الشارع الكريم ووجهه إليه ورتب عليه الثواب أو العقاب.

أما معنى الواجب في نظر فقهاء القانون فهو: "ما يفرضه القانون لاحترام الحقوق وأدائها لأصحابها"[1]، وقد عرف الأستاذ مصطفى الزرقا الواجب بأنه التزام ، وعرف الالتزام بأنه "كون الشخص مكلفاً شرعاً بعمل أو بامتناع عن عمل لمصلحة غيره"[2].

وبعد أن استعرضنا التعاريف السابقة يتبادر إلى الذهن سؤال وهو : هل يستلزم بالضرورة أن كل حق يقابله واجب؟

ويتبين لنا - من خلال التأمل لتعاريف الحق التي ورد ذكرها في بداية هذا الفصل - أن كل حق لابد وله شخص يستأثر به ويختص به دون غيره وبالتالي يلزم حمايته وعدم التعدي عليه ، وبالمقابل يكون هناك شخص أو أكثر يمتنع عليهم التعدي على ذلك الحق ويكون واجباً عليهم احترامه.

ففي حق الملكية مثلاً لا يكفي أن يخول القانون المالك سلطة الاستمتاع بملكه، بل يجب أن يقرن ذلك بنهي سائر الأشخاص عن مباشرة هذه السلطة على الملك المذكور ذاته، وعن التعرض للمالك في مباشرة هذه السلطة، وهذا النهي العام وما يترتب عليه من حماية سلطة المالك على ملكه هو الذي يميز هذه السلطة عن سلطة السارق المادية على الشئ المسروق ويسمح باعتبار الأولى سلطة قانونية، في حين أن الثانية ليست سوى سلطة فعلية[3].

---

(1) الشيخ علي الخفيف: الحق والذمة،المرجع السابق ، ص٤٠.

(2) مصطفى الزرقا: نظرية الالتزام العامة، ص٨١.

(3) د.سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، القسم الثاني ، ط٤ ، ص ٤٢٤،
- محمد كامل مرسي : اصول القوانين، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٩٢٣م، ص ٤٠٩.

فالعلاقة بين الحق والواجب علاقة وثيقة، حيث أن كل حق يقابله في نفس الوقت واجب، فحينما تقرر الشريعة أو القانون حقاً معيناً لشخص معين ، لابد من تقرير واجبات تكفل الوفاء بهذا الحق على جهة مقابلة[1].

وهذا الواجب من الناحية القانونية هو واجب عام ، أي مقرر على الكافة ، وهم جميع الأشخاص ماعدا صاحب الحق، وهو واجب سلبي بمعنى أنه لا يلزم الكافة القيام بعمل معين، بل بمجرد احترام الحدود المرسومة للحق[2].

ومن الحقوق ما يكون له - إلى جانب الواجب العام باحترام الحق - واجباً آخر خاصاً بشخص معين يقتضي منه أمراً يحصل به صاحب الحق على حقه ، فحق الدائنية مثلاً يقتضي قيام المدين بواجب الوفاء بدينه للدائن ، إلى جانب واجب كل شخص باحترام حق الدائن في الحصول على دينه والامتناع عن كل ما يحول دون وصول حقه إليه[3].

وقد اصطلح علماء القانون على تسمية التكليف المقابل للحق التزاماً، وهم ينظرون إلى الحق والالتزام على أنهما شئ واحد، أو وجهان لعملة واحدة لأنهما طرفا رابطة واحدة، فهو حق إذا نظر إليه من ناحية الطالب، وهو التزام إذا نظر إليه من ناحية المكلف به[4].

---

(1) د. رحيل محمد غرايبه: الحقوق السياسية للمرأة ،المرجع السابق٣٢.

(2) د .محمد سامي مدكور: نظرية الحق ، المرجع السابق ، ص ٤.

(3) د. عبدالناصر توفيق العطار: مبادئ القانون،دار النهضة العربية ، القاهرة ، د . ت ص١٤٧،

- د. سليمان مرقس : المدخل المرجع السابق- ص٢٤٥.

(4) د. مصطفى الزرقاء: نظرية الالتزام العامة- ص٥٠،

- د.جمال الدين عطية : الواجبات في الإسلام، حولية كلية الشريعة - جامعة قطر- ص١٤٢.

ومثال على ذلك أن للبائع على المشتري حق استلام ثمن المبيع، وتسليم هذا الثمن واجب على المشتري، وللزوج حق الطاعة بالمعروف على زوجته، وهذه الطاعة واجبة عليها، وهكذا إلى سائر الحقوق والواجبات[1].

ويرى البعض أن هذه النظرية في ترادف الحق الشخصي والالتزام أو الواجب غير سديدة ، ولا يجوز أن يجعل الحق الشخصي مرادفاً للالتزام، لأنهما في جهتين متقابلتين يجمع بينهما التناظر والتلازم.

فطبيعة الحق إيجابية تقوم على معنى الاستيفاء، وطبيعة الالتزام أو الواجب سلبية تقوم على معنى الإيفاء[2].

ومن الجدير ذكره في موضوع علاقة الحق بالواجب من الناحية الشرعية أن الحق قد ينقلب واجباً، وقد يمتزج الحق بالواجب بنسبة مشتركة ونلاحظ ذلك في كلام الإمام الشاطبي في قوله: "من الحقوق المطلوبة ما هو حق لله، وما هو حق للعباد، وأن ما هو حق للعباد فيه حق لله، كما أن ما هو حق لله فهو راجع إلى العباد ..... ومن هنا فإن الأوامر والنواهي يمكن أخذها امتثالاً من جهة ما هي حق لله مجرداً عن النظر في غير ذلك، ويمكن أخذها من جهة ما تعلقت بها حقوق العباد ......" [3].

وقد ذهب جانب من الفقه في تفسير قول الشاطبي على أن الأمر الواحد قد يكون حقاً للشخص وواجباً عليه في نفس الوقت، ومن أمثلة ذلك حق العمل للفرد ، فللفرد حق على الجماعة أو الدولة – أن تحفظ حقه في

---

(1) د. محمد يوسف موسى: الفقه الإسلامي، ص٢٠٩.

(2) د. مصطفى الزرقاء:نظرية الالتزام العامة ، المرجع السابق- ص٥٠.

(3) الشاطبي : الموافقات،المرجع السابق ، ج٣٠- ص٢٤٧.

العمل - فلا تحرمه من هذا الحق ابتداء، ثم تصون هذا الحق وتحافظ عليه، والدرجة الأعلى من ذلك أن تهيئ السبل وتيسر للفرد طرق الحصول على هذا الحق بتيسير أدواته ورأس ماله.

وفي الوقت نفسه، لا يجوز للفرد أن يعيش عالة على غيره، وهو صحيح الجسم قادر على العمل والكسب ، وتحرم عليه الصدقة إذا كان هذا حاله ، وهذا ما عبر عنه قول الرسول ﷺ: "لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة سوى"[١] ، وهو القوى المكتسب، فنجد أن هذا الحق انقلب واجباً[٢].

وخلاصة الفرق بين الحق والواجب أن الأخير يأثم تاركه ويجب على المكلف القيام به ، ما لم فإنه يتعرض لعقوبة دنيوية أو أخروية أو كلتاهما .

وتنص التشريعات السماوية على واجبات شرعية يقوم بها المكلفون بها ، وعلى عقوبات حال عدم القيام بها ، وكذلك التشريعات الوضعية تنص على تكاليف معينة ، وعند عدم القيام بها تنص على عقوبات مختلفة ، وهذا بخلاف الحق الذي يعتبر من المباحات ، فيستوي أن يقوم الشخص صاحب الحق به أو لا يقوم فلا عقوبة عليه كما يقول الإمام علي كرم الله وجهه: "لايلام المرء على ترك حقه ولكن يلام على أخذه حقوق الغير"[٣]. وهذا هو الفرق الجوهري بين الحق والواجب.

---

(١) رواه البخاري ومسلم باب من تحرم عليهم الصدقة .

(٢) د. رحيل محمد غرايبه:الحقوق والحرايات السياسية في الشريعة الإسلامية ،المرجع السابق- ص٥٠.

(٣) نهج البلاغة ،تحقيق الإمام محمد عبده ،طبعة دار بيروت للنشر ٢٠٠٢م .

المبحث الثاني

خصائص الحقوق السياسية

سنتطرق في هذا المبحث بمشيئة الله تعالى إلى معرفة خصائص الحقوق السياسية للمرأة عند فقهاء الشريعة الإسلامية في مطلب أول ، ونخصص المطلب الثاني لذكر خصائص الحقوق السياسية للمرأة عند فقهاء القانون ، منوهين في البداية إلى أن أحداً من الفقهاء جميعاً لم يتطرق لتفريد تلك الخصائص ، ولكننا سنحاول استقراء الخصائص لدى فقهاء الشريعة الإسلامية من خلال اجتهاداتهم التي تناولت أحكام الولاية العامة وكذلك ما تناوله فقهاء القانون وذلك على نحو ما يلي :

المطلب الأول

خصائص الحقوق السياسية للمرأة

عند فقهاء الشريعة الإسلامية

سبق أن أشرنا إلى أنه لم يتطرق أحد من ذي قبل لتعريف الحقوق السياسية في صورتها المعاصرة ، ولكن فقهاء الشريعة الإسلامية تناولوها في بيان أحكام الولاية العامة والإمامة وما يتفرع عنها من الولايات، ولذلك نجد – من خلال استقراء مقالاتهم الفقهية وأبحاثهم المتعلقة بالإمامة والولايات العامة – أنهم يعتبرونها واجب شرعي تتدرج ضمن التكاليف الشرعية المقررة سواء على الأمة ككل أو الأفراد، وليست حقاً يمكن تركه أو القيام به.

ولذا غالباً ما ينص الفقهاء على أن الإمامة واجب شرعي وإن اختلفوا في طريق ثبوتها، فمنهم من أثبت طريقها بالعقل ، ومنهم من اعتبر طريق ثبوتها النقل.

وقد أشار إلى ذلك الإمام الماوردي بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذ عنهم الأصم، واختلف في وجوبها هل وجبت بالعقل أو بالشرع ؟ فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين ، وقالت طائفة أخرى: بل وجبت بالشرع دون العقل ، لأن الإمام يقوم بأمور شرعية قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها، وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لابعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين"[1].

أما الإمام أحمد بن يحيى المرتضى فيصرح في كتاب السير أنه: "يجب على المسلمين شرعاً نصب إمام"[2] ،وإن كان هذا الواجب من فروض الكفاية ، حيث يقول الماوردي[3] في عقد الإمامة: "فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم".

---

(1) الماوردي : الأحكام السلطانية والولايات الدينية،المرجع السابق ، ص٥.

(2) احمد بن يحيى المرتضى: متن الأزهار - ضمن مجموع المتون الهامة- المرجع السابق،- ص١٧٤.

(3) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق، ص ٥.

ومقتضى الوجوب الكفائي انه إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به احد أثموا جميعاً.

ويتفرع عن وجوب نصب الامام وجوب البيعة لولي الأمر المستوفي للشروط الشرعية والطاعة فيما أمر به من المعروف ، قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[١].

كما يتفرع عن واجب البيعة واجب طاعة ولي أمر المسلمين وواجب النصح له كذلك، قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾[٢].

كما أن الوقوف أمام السلطان الجائر بعد النصح له واجب شرعي ، كما قال رسول الله ﷺ: "كلمة عدل عند سلطان جائر"[٣].

ومن حق المحكومين على الحكام إقامة الحدود و"تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين ... وتحصين الثغور"[٤] ، و"تقريب أهل الفضل وتعظيمهم واستشارتهم وتعهد الضعفاء والمصالح" [٥]، ونجد أن فقهاء الشريعة

---

(١) سورة الممتحنة- آية (١٢).

(٢) سورة النساء ، آية رقم (٥٩)

(٣) روي بطريقين عن طارق بن شهاب وعن سمرة بن جندب،رواه ابو داوود في الملاحم (١٧) والترمذي باب الفتن (١٣) والنسائي في البيعة (٣٧) وابن ماجه ، الفتن (٣٠) واحمد بن حنبل ج٣(١٩)(٦١)، ج٤(٢١٤)(٢١٥)، ج٥(٢٥١)(٢٥٦).

(٤) الماوردي: الاحكام السلطانية ،المرجع السابق- ص١٦.

(٥) أحمد بن يحيى المرتضى-: الأزهار ، المرجع السابق- ص١٧٥.

الإسلامية يذهبون إلى أن الولاية العامة وما يتفرع عنها هي من الواجبات الشرعية ، إنطلاقاً من إيمانهم بأن الحاكمية المطلقة لله والأمر كله لله وأن المشرع هو الله وأن الإنسان خليفة الله على الأرض ، وعلى الخليفة أن يلتزم بأوامر ونواهي المستخلف، وإذا كان المشرع عز وجل قد جعل للخليفة أن يشرع في منطقة فراغ النص عندما يتعلق بمصالح العباد ، فإن على الخليفة ألا يخالف نصاً صريحاً في الكتاب أو السنة عند إعمال اجتهاده ولا يتبع هواه، قال تعالى: ﴿ يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾[1].

هذا ما يتعلق بالتزامات الحاكم أما المحكومين "فيجب له عليهم حقان الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله"[2].

ويذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى أن الأحكام المتعلقة بالولاية العامة تعتبر من الواجبات الشرعية إلا أنهم غالباً ما يتناولونها باعتبارها حقاً وواجباً، فنجد الأستاذ الدكتور محمد أنس قاسم جعفرمثلاً يقول: "ويلاحظ أن الحقوق السياسية تجمع بين فكرتي الحق والواجب معاً، لأن الحقوق السياسية بقدر ما تكون حقوقاً للأفراد فإنها تكون واجباً عليهم، لأن الحق المطلق- كما هو مسلم به- يجوز للشخص أن يستعمله أو لا يستعمله دون قيد عليه سوى أن يستعمله استعمالاً مشروعاً، أما الحقوق السياسية إذا لم يقم الشخص باستخدامها- في الكثير من التشريعات فإنه يتعرض لتوقيع الجزاء، فضلاً عن ذلك فإن الحقوق السياسية لا تتقرر إلا لمن تتوافر فيه شروط معينة بجانب الجنسية"[3].

---

(1) سورة ص ، آية رقم (٢٦).

(2) الماوردي: الاحكام السلطانية ،المرجع السابق- ص١٧.

(3) د.محمد انس قاسم جعفر:الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق ، ص٢٧.

ويقول الدكتور محمد بلال مهران أن : "الحقـــوق الـــسياسية كحـــق الانتخاب ليست إلا تكاليف مقرره على المواطنين، بحيث لا يجوز لأحدهم أن يتهرب من استعمالها"[1]، أيضاً ويؤكد على ذلك الدكتور رحيل محمد غرايبه بالقول "الله عز وجل أوجب الشورى على الحـــاكم وجعلهـــا حقـــاً للأمـــة الإسلامية، وهو حق يعطى لأهل الرأي والمشورة ولا يجوز لواحد من أهل الرأي والمشورة أن يتقاعس عن الإدلاء بمشورته ورأيه إذا كان يظن أنه في مصلحة الأمة والجماعة" [2].

وخلاصة القول أن خصائص الحقوق السياسية من منظـــور فقهـــاء الشريعة الإسلامية أنها تعتبر من التكاليف الشرعية التي يجب على النـــاس – كونهم محكومين – القيام بها ، وتستوي المرأة مع الرجـــل فيمـــا يتعلـــق بالتكاليف المقررة على المحكومين ، أما فيما يتعلق بالتكاليف المقررة علـــى الحكام فسنبينها كلاً في موضعه من فصول هذه الدراسة عند حـــديثنا عـــن السلطات المختلفة .

---

(1) د.محمد بلال مهران :نظرية الحق في الفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص١٩.

(2) د.رحيل محمد غرايبة :الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص٥٠.

المطلب الثاني

خصائص الحقوق السياسية للمرأة عند فقهاء القانون

لما كانت الحقوق السياسية تقترب في جانب من خصائصها من بعض الحقوق الأدبية وتبتعد عن بعض خصائص الحقوق المادية، وتتشابه أحياناً مع بعض خصائص الحقوق الشخصية باعتبارها لصيقة بالإنسان ، فإنه يمكن استخلاص خصائص الحقوق السياسية للمرأة وهي خصائص للحقوق التي تشترك فيها المرأة مع الرجل باعتبارها من الحقوق غير المادية عند جانب من الفقهاء[1]، وبالتالي فإنها حقوق لا تقبل التصرف فيها، ولا تنتقل بالموت إلى الورثة، ولا تسقط بالتقادم، ولا يصح التنازل عنها ولا تثبت إلا بنص صريح في القانون، ونأتي هنا لبيان تلك الخصائص التي تميزها عن سائر الحقوق في النقاط التالية:

١- حقوق لا يجوز التصرف فيها:

إذا كانت الحقوق المالية العينية تمنح صاحب الحق سلطة التصرف بحرية في المال موضوع الحق، فله حق الرهن والبيع والإيجار والتوكيل فيه، فإن الحقوق السياسية خلاف ذلك إذ لا يملك الفرد فيها سلطة سوى مباشرة حقه المعنوي في الإدلاء بصوته أو الترشح لشغل منصب ما بطريق يحدده القانون سلفاً، كما لا يمكن لصاحب الحق أن يوكل شخصاً آخر بديلاً عنه للقيام بهذا الحق، فليس للفرد أن يوكل آخر للإدلاء بصوته أو تكليفه بالترشح عنه، كما لا يجوز لشخص معين كلف بأداء وظيفة عامة أن يوكل

---

[1] د. عبد الله علي المخلافي:المدخل لدراسة القانون، دار الشوكاني- صنعاء- ١٩٩٨م- ص١٤١.

آخر بالقيام بهذا العمل ، وإن جاز التفويض في هذا الخصوص فمصدره القانون بالوسيلة والأشخاص الذين يحددهم القانون سلفاً ، والحقوق السياسية تتشابه بهذه الخاصية مع جانب من الحقوق الشخصية[1].

٢- حقوق لا تورث:

بما أن الحقوق السياسية ليست حقوقاً مالية ، فإنها في المجمل لا تورث ولا تنقل بالوراثة مطلقاً ، وسنتطرق لاحقاً إلى كيفية انقضاء الحقوق السياسية تفصيلاً ، ومنها الوفاة للشخص الطبيعي، فبمجرد وفاة الفرد تنتهي جميع حقوقه السياسية سواء المتعلقة بالانتخاب أو الترشح لتولي الوظائف العامة ، وحتى لو كان موظفاً عاماً ، أو كان يقوم بأداء عمل عام وتوفي فليس لورثته أن يحلوا محله في أداء ذلك العمل.

٣- حقوق لا تسقط بالتقادم:

الحقوق السياسية هي من الحقوق التي لا تسقط بالتقادم، فمن المعلوم أن كثيراً من الحقوق العينية المالية إذا لم تستخدم خلال مدة يحددها القانون فإنها تسقط بالتقادم، وكثيراً ما يحدد القانون مدداً يجب حماية الحق فيها ما لم يتعرض للسقوط، وكذلك يحدد القانون الفترات الزمنية المتعلقة بمواعيد الطعون والخاصة بالحقوق أمام القضاء ، وإذا لم يقدم الطعن خلال هذه المدة يسقط الحق في استخدام ذلك الطعن الذي يحمي حقه ، وتسقط بالتالي الحقوق المحمية بالقانون.

---

(1) لمزيد من تفاصيل خصائص الحقوق الشخصية أنظر أستاذنا الدكتور عبد الله مبروك النجار- حقوق المسنين ، المرجع السابق- ص٧٠ وما بعدها.

وكذلك الكثير من الدعاوى المتعلقة بحماية الحقوق الشخصية والعينية إذا لم تقدم خلال فترة يحددها القانون يسقط الحق في حمايتها عن طريق القضاء ، وذلك سداً لباب الذرائع واستقرار المعاملات.

على خلاف ذلك فإن الحقوق السياسية مثلها مثل جانب الحقوق اللصيقة بالشخصية لا تسقط بالتقادم، فإذا (فرض أن استمر شخص لا يستعمل حقاً من حقوقه الشخصية لمدة ما فهذا لا يعني أن هذا الحق قد سقط بالتقادم)[1].

فمن حقه أن يعدل عن مسلكه ويستعمل هذا الحق ويستفيد منه ، وهذا ما يصدق على الحقوق السياسية سواء للرجل أو المرأة، فإذا ما ترك الفرد حقاً من حقوقه السياسية دون استخدام فلا يسقط ذلك الحق ، وليس لأحد الاعتراض عليه أو منعه من ممارسة ذلك الحق سواء تعلق بالانتخاب أو الترشح أو تولي وظيفة عامة ، وتشبه هذه الحقوق الحق الأدبي للمؤلف الذي لا يسقط بالتقادم مهما طالت مدة عدم استعماله[2].

٤- حقوق لا يصح التنازل عنها:

مادامت الحقوق السياسية حقوقاً غير مالية فهي لا تقبل التنازل مطلقاً ، ولو فرض أن الحقوق السياسية قابلة للتنازل لتم الضغط بالإكراه على كثير من الأفراد ليتنازلوا عن حقوقهم في الترشح والانتخاب ، الأمر الذي يمنعهم من المشاركة في الحياة السياسية ورسم السياسة العامة للبلاد، لكن الحقوق السياسية لا تقبل التصرف فيها، ومن التصرفات غير الجائزة التنازل عن

---

(١) د. محمد محمد أبو زيد: نظرية الحق-،ص٢٥٩.

(٢) د. محمد محمد أبو زيد: نفس المرجع، ص٢٩٥.

- د.عبد الله مبروك النجار- تعريف الحق،المرجع السابق، ص٧٢.

ذلك الحق ، بل هو من أخطر التصرفات التي تقطع الصلة بين الحق وصاحبه ، وتمنع الأخير من مباشرة أي سلطة على حقه، فإذا جاز هذا التصرف بالتنازل في الحقوق المالية فإنه لا يجوز في الحقوق السياسية.

٥- حقوق لا تقوم بالمال:

أشرنا إلى أن الحقوق السياسية ليست حقوقاً مالية ، ويتفرع عن ذلك أنها "لا تقوم بالمال أي لا تجري عليها المعاوضة أصلاً، ومن ثم فإنها لا يمكن أن تقاس بالمقياس الذي تقاس به الأموال وهي النقود"[١].

وليس معنى ذلك أن الاعتداء على هذه الحقوق لا يستحق عنه تعويض نقدي ، لأن الاعتداء على هذه الحقوق قد يترتب عليه ضرر مادي مباشر، كما في حالة الاعتداء على حق المؤلف[٢]. نظراً لتشابه الحقوق السياسية مع الحقوق الأدبية في جانب من خصائصها.

وقد حكم في كل من محكمة جنوب القاهرة ومحكمة استئناف القاهرة ومحكمة النقض في كثير من الأحكام "بإلزام وزير الداخلية بصفته بأداء مبالغ تعويضات تتراوح ما بين عشرين ألفاً من الجنيهات ومائة ألف للأضرار المادية والأدبية للمرشحين الذين فقدوا شرف تمثيل الشعب بدون وجه حق، وكان ذلك نتيجة لانعقاد مسئولية وزير الداخلية بصفته عن أوجه القصور والبطلان التي أوضحتها محكمة النقض في تحقيقاتها التي أثبتت أن العملية الانتخابية الموكول إليها القيام بها قد شابها البطلان"[٣].

---

(١) د. عبد الله مبروك النجار:نفس المرجع ، ص٧١.

(٢) د. عبد الله مبروك النجار:نفس المرجع ، ص٧١.

(٣) زكريا المرسي: مدى الرقابة القضائية على إجراءات الانتخابات للسلطات الإدارية والسياسية، رسالة دكتوراه - حقوق القاهرة - ١٩٩٨م- ص٩٩٥، وأورد أحكاماً عدة =

ووصف جانب من الفقه[1] هذا الاتجاه القضائي بالرائد وأنه (اخترق مبدأ عدم مسئولية الدولة عن أعمال السلطة التشريعية) [2].

في حين أن جانباً آخر من الفقه[3] أشار إلى انتقاد مسلك القضاء بإلزام الدولة بالتعويضات حال حرمان المواطن من الترشح بدون وجه حق من قبل الجهة الإدارية المختصة بقبول الترشيحات ، باعتبار أن هذا التعويض لا يعدو أن يكون جبراً مادياً للمتضرر وحسب ، ولا يعني ذلك سلامة تكوين المجلس التشريعي الذي يبقى فيه من لا يستحق قانوناً عند وجود من تم حرمانهم من حق الترشح ، كما أن منع من يستحق قانوناً الترشح من المواطنين يعني حرمان جمهور من الناخبين من التصويت لصالح من يمثلهم في المجلس النيابي، وإن كان الاتجاه القضائي بالتعويضات وتحميل السلطات العامة لاشك سيساهم في تقليل الأخطاء الإدارية ،إلا أن العقوبة يتحملها بلا شك المواطنون من خلال الميزانية العامة ، والتي عليها تعويض المتضررين نتيجة أخطاء مسئولين لا يلتزمون بتطبيق القانون.

٦- حقوق منشؤها القانون:

الحقوق السياسية هي الحقوق التي يمنحها القانون للفرد باعتباره مواطناً في دولة معينة ، ولذلك فمصدر الحقوق السياسية هو القاعدة القانونية

- من محكمة جنوب القاهرة منها حكم في الدعوى رقم ١٩٩١/١٧١١٥م جلسة ١٩٩٢/٥/٢٢م، ١٩٩٣/١٣٨م، جلسة ١٩٩٣/١٢/١٩م.

(1) د. زكي محمد النجار: الفصل في صحة عضوية البرلمان، دار النهضة العربية - ٢٠٠٠م - ص٥٠.

(2) د. زكي محمد النجار: نفس المرجع ، مشيراً إلى الحكم الرائد الصادر في ١٩٨٣/٢/٢٧م.

(3) عباس محمد زيد : الاختصاصات غير التشريعية لمجلس النواب- رسالة ماجستير- معهد البحوث والدراسات العربية- ٢٠٠٤م- ص١٥٤.

التي تنص على تلك الحقوق وتنظم استخدامها ، وقد تختلف من دولة إلى أخرى ضيقاً واتساعاً ، وكذلك من تشريع لآخر داخل الدولة ، وقد يحدث فيها تطور من خلال تعديل النصوص القانونية المنظمة لأحكامها، ولذا نجد أن الحقوق السياسية للمرأة كانت مغيبة إلى عهد قريب حتى في الدول الغربية ، في حين كان للمرأة المسلمة دور ملحوظ في المشاركة العامة وفي الواجبات المتعلقة بالولاية العامة والشورى منذ نشأة الدولة الإسلامية .

ومادامت الحقوق السياسية منشئوها القانون فمن الضروري النص على حق المرأة فيها في صلب الوثائق الدستورية وتنظيمها بالقوانين الصادرة من السلطة التشريعية.

المبحث الثالث

تفريد الحقوق السياسية للمرأة

نحاول في هذا المبحث بعونه تعالى تمييز الحقوق السياسية للمرأة عن غيرها من الحقوق التي تتداخل أو تتشابه معها وهي حقوق الإنسان والحقوق الاجتماعية وذلك في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول

الحقوق السياسية وحقوق الإنسان

لا يمكن الفصل المطلق بين الحقوق السياسية وحقـــوق الإنـــسان ، باعتبار أن حقوق الإنسان هي الكل والحقوق السياسية هي جزء من الكـــل ، بمعنى أن حقوق الإنسان شاملة لحقوق متعددة ، منها ما هو متعلـــق بحـــق الحياة والمساواة ، والحريات العامة ، والحقوق الفكرية والثقافية ، والحقوق الاقتصادية ، ومنها ما هو متعلق بالحقوق الاجتماعية ، والحقوق السياسية.

ومن أهم الفوارق بين الحقوق السياسية وحقوق الإنـــسان ، أن الحقـــوق السياسية مقصورة على أبناء الوطن وتختلف من بلد لآخر، أما حقـــوق الإنـــسان فيشترك فيها كافة أبناء البشر، فحقوق الإنسان كما يعرفها جانب من الفقـــه (أنهـــا قيمة إنسانية رفيعة بمقتضاها يتمتع كل كائن إنساني بحقوق طبيعيـــة تنبـــع مـــن إنسانيته ، أي تنبثق من كرامته الإنسانية ، وقد ارتبطت بفكر سياسي متغير) [1].

([1]) د. أحمد فتحي سرور: الحماية الدستورية للحقوق الحريات،دار الشروق- ٢٠٠٠م- ص٣٨.

كما تختلف الحقوق السياسية عن حقوق الإنسان في مصدر تشريعها وتنظيمها والنص عليها ، فالحقوق السياسية تعتبر حقوقاً وطنية تنظمها دساتير وقوانين البلد، أما حقوق الإنسان فقد نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[1]، وإن كانت مصادره الأصلية هي الفلسفات والأديان والتشريعات الوضعية ، وهذا لا يعني أن حقوق الإنسان لم تشرع إلا في هذا التاريخ ، ولكن هذه الوثيقة حاولت - من خلال موادها الثلاثين - توضيح أهم معالم حقوق الإنسان ، وقد سبقتها التشريعات السماوية .

فمثلاً ينص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن لكل شخص (حق في مستوى معيشة يكفي لضمان الصحة والرفاهة له ولأسرته وخاصة على صعيد المأكل والملبس والمسكن والعناية الطبية وصعيد الخدمات الاجتماعية الضرورية) [2]، في حين أن القرآن الكريم قد أكد هذا الحق لبني البشر منذ أن خلق الله آدم عليه السلام فقال عز وجل في كتابه الكريم: ﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴾[3] ، فهذا نص واضح على الحقوق الأساسية للإنسان المتعلقة بحقه في المأكل والملبس والمشرب والمسكن، وهي من الحقوق الأساسية التي تكفل الكرامة الإنسانية قبل الحقوق السياسية والتي بدونها لا يمكن للشخص أن يكون حراً في خياراته السياسية.

هذا ما يميز الحقوق السياسية عن حقوق الإنسان بشكل عام، ولا تختلف الحقوق السياسية للمرأة عن ذلك، إلا أن هذه الأخيرة تتميز بشكل أدق في كونها متطورة حتى في المجتمعات الغربية، ومن جانب آخر تختلف في نطاقها

---

(1) صدر بتاريخ ١٠/١٢/١٩٤٨م.

(2) المادة ٢٥ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(3) سورة طه آية (١١٨ ، ١١٩).

وحدودها باختلاف التشريعات التي تنص عليها القوانين المختلفة ، والتي قد تميزها في بعض جوانب منها عن الحقوق السياسية المكفولة للرجل.

أما حقوق الإنسان غير السياسية فهي شاملة للرجال والنساء جميعاً بدون تمييز، فحق الحياة والحقوق الاقتصادية والحقوق المتعلقة بالثقافة والفكر والعقيدة وحق التعليم المرأة والرجل فيها سواء.

المطلب الثاني

الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية

تشترك الحقوق الاجتماعية مع الحقوق السياسية في كونهما ضمن مجموعة حقوق الإنسان في إطارها العام ، إلا أن الحقوق الاجتماعية تتميز عن الحقوق السياسية في كونها مكفولة لجميع الأفراد وفي جميع المراحل العمرية منذ تخليق النطفة في الرحم ، بل قبل ذلك وحتى بعد الوفاة، فللأفراد أن يتمتعوا من الناحية الاجتماعية بحق تكوين الأسرة وفقاً للقوانين التي تهتم بالمحافظة عليها وعلى كيانها ، وامتدادها عبر الأجيال ، وتقرر أحكاماً خاصة بها، متعددة الجوانب منها ما هو مالي كالحق في النفقة،ومنها ما هو معنوي مثل (المحافظة على الأنساب)، وكذلك الحق في الحضانة للأبناء،كما يدخل ضمن الحقوق الاجتماعية الحق في التعليم والحق في الضمان الصحي،ولا تقتصر هذه الحقوق على مرحلة الطفولة والشباب ، بل تمتد إلى مرحلة الشيخوخة[1] وما بعدها ، حتى للمتوفى حقوقاً تضمن كرامته ودفنه.

([1]) يراجع د. عبد الله النجار: حقوق المسنين الأدبية ، المرجع السابق .

ومن هذا يتبين أن الحقوق الاجتماعية منصبه على حقوق الفرد داخل الأسرة ، وعلى حقوق الأسرة داخل المجتمع ككل، والتي تكفلهـا الدسـاتير المعاصرة وتؤكد على حمايتها ورعايتها ، وذلك من أجل تأسـيس مجتمـع متضامن يكفل سائر الحقوق الأخرى ، ومنها الحقوق الـسياسية، فـإذا مـا أهدرت الحقوق الاجتماعية في مجتمع ما لا يمكن تصور قيام هذا المجتمـع بمشاركة سياسية فعالة.

بقى أن نشير إلى أن الحقوق الاجتماعية تتكافأ فيها المرأة بمختلـف مراحلها العمرية مع الرجل على حد سواء.

الفصل الثاني

مصادر الحقوق السياسية للمرأة

تقسـيم:

نتناول في هذا الفصل مصادر الحقوق السياسية للمرأة في الفقه الإسلامي في مبحث أول ، ونخصص المبحث الثاني لمصادر المشروعية في القانون ، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول:

مصادر الحقوق السياسية للمرأة في الفقه الإسلامي.

المبحث الثاني:

مصادر المشروعية في القانون.

المبحث الأول

مصادر الحقوق السياسية للمرأة في الفقه الإسلامي

نقصد بمصادر الحقوق السياسية للمرأة في الفقه الإسلامي مصادر الشريعة الإسلامية التي استمد منها الفقهاء الأحكام المتعلقة بولاية المرأة ، ولما كانت مصادر الشريعة منها ما هو متفق عليه وهي المصادر الأصلية ، ومنها ما هو مختلف فيه وهي المصادر الفرعية ، فإننا سندرس الأحكام المستمدة منهما في مطلبين ، نخصص الأول منهما لدراسة الأحكام المستمدة من المصادر المتفق عليها، ونخصص المطلب الثاني لدراسة الأحكام المستمدة من المصادر المختلف فيها ، وذلك وفقا لما يلي :

المطلب الأول

المصادر الأصلية في التشريع الإسلامي

يقصد بالمصادر الأصلية المصادر المتفق عليها في التشريع الإسلامي ، وهي الأدلة الشرعية المستمدة من القران الكريم ومن السنة النبوية المطهرة المتعلقة بولاية المرأة .

الفرع الأول

الأدلة المستمدة من القرآن الكريم

أشار كثير من فقهاء الشريعة الإسلامية إلى آيات من القرآن الكريم ، مستدلين بها على جواز تولي المرأة لبعض الولايات العامة وما يتفرع عنها، مع اعتراض البعض منهم على هذا الاتجاه ، وسنورد فيما يلي أهم هذه

الآيات موضحين اتجاه القائلين بجواز ولاية المرأة استناداً إليها ، ومعقبين بعد ذلك بآراء من خالف هذا الاتجاه على النحو التالي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾[1]:

الآية تدل على مساواة المرأة للرجل في أصل الخلقة وأنهما من نفس واحدة ، بما ينفي التمايز بينهما ، وإذا كانت الحقوق السياسية مقررة للرجل فتكون المرأة مساوية له فيها بناء على المساواة في أصل الخلقة والى هذا يشير جانب من الفقهاء أن القرآن الكريم في هذه الآية حينما تحدث عن الأصل الذي تفرع منه الإنسان، جعل المرأة والرجل شريكين فيه[2]، وعلى هذا الأساس ينظر الإسلام إلى جنس الرجال وجنس النساء، فكلاهما في نظره جوهر واحد وعنصر واحد، وليس لأحدهما من مقومات الإنسانية أكثر مما للآخر، فالجنسان كلاهما يرجعان إلى أصل واحد[3]، وتوضح هذه الآية الكريمة بجلاء تكريم الإسلام للمرأة ومساواتها بالرجل، وإثبات كمال إنسانيتها[4]، وأنها تتبوأ نفس الموقع الذي يتبوأه الرجل في القيمة الإنسانية والمركز الحقوقي[5]، وما يترتب على ذلك من إقرار للحقوق وتحمل التكاليف

---

(1) سورة النساء، آية رقم (١).

(2) د. محمد فريد الصادق:- الحقوق السياسية للمرأة ، المرجع السابق ، ص١٢٣.

(3) مصطفى إسماعيل بغدادي: حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي،المنظمة الاسلامية للتربية والثقافة والعلوم (ايسسكو)، ط١، ١٩٩١م، ص١١٣.

(4) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق ، ص٣٧.

(5) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: أهلية المرأة لتولي السلطة-، المرجع السابق ،ص١٢.

التي مناطها العقل فقط[1].

وتفصل الدكتورة سعاد إبراهيم صالح[2] معنى هذه الآية الكريمة بأن قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ ﴾ أنه خطاب عام لجميع الناس رجالاً ونساءً ، وأن المرأة مخاطبة مع الرجل بتكاليف التقوى .

ويؤكد هذا المعنى ما جاء في سورة الأحزاب من توجه الخطاب إلى إنسانية كل منهما بالتكليف وحمل الأمانة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا ﴾[3].

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[4]:

توضح هذه الآية أن الله عز وجل خلق الإنسانية من ذكر وأنثى ومن مجموعهما الشعوب والقبائل، واعتبر القرآن ذلك نعمة على الإنسان توجب الشكر، فلا تفاضل بينهما في جانب الإنسانية أو في نسبته إلى الأصل الذي تكونا منه[5]. وقد حرص الإسلام على تقرير المساواة في الإنسانية بين الرجال والنساء في أكمل صورة، وجعلها من العقائد التي يجب أن يدين بها

---

(1) د. عائشة عبد الرحمن : المفهوم الإسلامي لتحرير المرأة- محاضرة مطبوعة ضمن سلسلة أبحاث ومحاضرات الموسم الثقافي بأم درمان بالسودان للعلم الجامعي ١٩٦٦-١٩٦٧م.

(2) د. سعاد إبراهيم صالح: قضايا المرأة المعاصرة، مكتبة التراث الاسلامي ، ط١، ٢٠٠٣م ص ١٩٧.

(3) سورة الأحزاب ،آية رقم (٧٢).

(4) سورة الحجرات- آية رقم (١٣).

(5) د. محمد فريد الصادق: الحقوق السياسية ،المرجع السابق- ص١٢٣.

كل مسلم ومسلمة.

كما تُقرر أن الناس سواسية بحسب خلقهم الأول، وأن التفاضل يجري بينهم على أسس خارجة عن الإنسانية نفسها على أسس كفاياتهم وأعمالهم، وما يقدمه كل منهم لربه ونفسه ومجتمعه والإنسانية جمعاء، أي أنه يجري على أساس أعمالهم، ومبلغ محافظتهم على حدود دينهم، فأكرمهم عند الله اتقاهم[1]، لا فرق عند الله عز وجل في ذلك بين ذكر أو أنثى.

وبناء على إقرار هذه القاعدة فإننا لن نحتاج إلى استقصاء كل الأحكام التي تتساوى فيها المرأة مع الرجل في الإسلام، إذ أن الأصل في كل حكم هو التساوي بينهما فيه ، مادام النص الشرعي لم يبين اختصاص أحدهما به دون الآخر[2]وبالتالي فان المرأة تتساوى مع الرجل فيما يقر من الحقوق السياسية .

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ ﴾[3]:

هذه الآية الكريمة تدل على المساواة بين الرجل والمرأة في أمرين :

١. المساواة الخلقية والتي تستفاد من قولة تعالى : ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾.

٢. أنه لا فرق بين عمل العامل من الرجال والنساء عند الله لأنه يضيع عنده عمل عامل من ذكر أو أنثى وفقا لنص الآية الكريمة ، وحيث

---

(1) مصطفى إسماعيل بغدادي: حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي، المرجع السابق – ص١١١.

(2) د. سعاد ابراهيم صالح:قضايا المرأة المسلمة ، المرجع السابق– ص١٩٦.

(3) سورة آل عمران– آية رقم (١٩٥).

كان الأمر كذلك تكون المساواة بينهما في الحقوق ومنها الحقوق السياسية ، ويشير جانب من الفقهاء أن هذه الآية توضح أن الإسلام عامل المرأة كأحد شقي النفس الإنسانية وساواها بالرجل في الأجر والثواب المترتب على الأعمال الصالحة، وهي بذلك تتساوى مع الرجل في التكاليف الإلهية، أي أن الرجال والنساء سواء في الثواب والجزاء[1]، ويؤكد ذلك ويزيد عليه قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[2].

وقد رأى الشيخ محمود شلتوت في تفسيره للآية أن الإسلام قد سما بالمرأة، وأنه قد وضعها على قدم المساواة مع الرجل التي تتجلى في حياتهما المشتركة دون تفاضل أو سلطان، وفي سائر التصرفات لا يفرق بين الرجل والمرأة[3]. بل إن المرأة ذات مسئولية مستقلة عن مسئولية الرجل، فهي مسئولة عن نفسها وعن عبادتها وعن مجتمعها وبيتها[4].

رابعاً: قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[5]:

---

(1) سوسن فهد الحوال : المرأة في التصور القرآني،دار العلوم العربية للطباعة والنشر ، بيروت ،ط١، ٢٠٠٤م،ص١٠٨.

(2) سورة النساء- آية رقم (١٢٤).

(3) الشيخ محمود شلتوت:الإسلام عقيدة وشريعة ،دار الشروق ، القاهرة ،ط١٧،١٩٩٧م، ص١٩٥.

(4) د. محمد فريد الصادق:-الحقوق السياسية للمرأة ، المرجع السابق- ص١٢٤.

(5) سورة التوبة - آية رقم (٧١).

تدل هذه الآية على أن المرأة كالرجل تماماً شركاء في سياسة المجتمع وإدارة شئونه فالمرأة كالرجل لها حق الولاية العامة "بعضهم أولياء بعض" ولها الحق كالرجل في أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وما أعمال السلطات العامة إلا كذلك، أمر بالمعروف ونهي عن المنكر. وقد يتم ذلك بالتشريع والاجتهاد في معرفة الأحكام أو المشاركة في القضاء والفصل في المنازعات(١)، ولا يمكن النظر إلى هذا فقط من زاوية كونه حقاً لها من الناحية الشرعية بل واجباً عليها .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل كل شئ يصلح الفرد والأسرة والمجتمع، وكل ضروب الإصلاح في كل نواحي الحياة ومنها الاشتغال بالحياة السياسية ومحاولة إصلاح المجتمع من خلالها(٢).

كما أن المركز الذي أحل الإسلام فيه المرأة بموازاة الرجل في كل ما تشترك فيه طباعهما ومؤهلاتهما، يخولها أن تشارك في العمل السياسي في حدود احترام التكاليف الشرعية التي تختص بها المرأة في زيها، ونمط علاقتها بالرجال الأجانب، وفي مسئولياتها الزوجية والعائلية، فلم يجعلها الشارع محايدة إزاء ما يجري في المجتمع، بل أكد أن مشاركتها مساوية للرجل وليست مختصة بالرجال فقط(٣).

---

(١) د. محمد أنس قاسم جعفر:الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، المرجع السابق- ص٣٦.

(٢) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين-، درا الكتب العلمية بيروت- ج٢- ص٣٥٠ وما بعدها.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: اهلية المرأة لتولي السلطة ، المرجع السابق- ص٢٩-٣٠.

وبعد أن ثبت بما سبق بيانه أن المرأة بحسب الخلق والتكوين تتمتع بالأهلية الكاملة، فإن هذه الأدلة تثبت أنها مؤهلة للاهتمام العملي بالشأن العام للمجتمع والأمة، وللتعرف على حاجاتهما، ولمراقبة أعمال الحكومة والسياسيين ومواقفهم على ضوء معرفتها بحاجات المجتمع والأمة، ولإبداء رأيها في ذلك ناقدة ومؤيدة ومعارضة، وللعمل على الاستجابة للحاجات وحل المشاكل[1].

خامساً: قوله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ ﴾[2]:

تدل هذه الآية على مشاركة المرأة في الحياة السياسية في عهد الرسول ﷺ فقد أمرت النبي ﷺ بأخذ البيعة من المؤمنات أسوة بالرجال واستقلالاً دون تبعية، وينطوي هذا على إقرار لشخصية المرأة وكيانها المستقل من دون تبعية لأحد وأسوة بالرجال وإقراراً بأهليتها لذلك[3].

وتطبيقاً لذلك فقد بايع النبي ﷺ وفد الأنصار رجالاً ونساء في بيعة العقبة الثانية، وقد آلت النساء على أنفسهن في هذه البيعة الدفاع عن الإسلام والذود عنه، وهذا يدل على إمكانية مشاركة المرأة في الحقوق السياسية المختلفة ، لأن هذه البيعة تعد بمثابة عمل سياسي بمعنى الكلمة بين المشاركين ، لأنها

---

(1) الشيخ محمد مهدي شمس الدين : نفس المرجع ، ص ٣٠.

(2) سورة الممتحنة- آية رقم (١٢).

(3) د. سعاد إبراهيم صالح : قضايا المرأة المسلمة ، المرجع السابق- ص٢٠٢.

كانت تتضمن نشر الدعوى الإسلامية والدفاع عن أهلها[١].

وبما أن بيعة العقبة الثانية تعد أول تطبيق عملي لمشاركة المرأة في الحياة السياسية في الإسلام ، فقد رأى جانب من الفقه أن هذه البيعة ثابتة في دين الإسلام ، فمن أنكرها فقد أنكر القرآن، والأمر للوجوب عند الطلب منهن، وهكذا ثبت في الرجال[٢].

وقد أوضح الأستاذ عبد الحليم أبو شقه أن مبايعة النساء للرسول ﷺ لها عدة دلالات من أهمها: استقلال شخصية المرأة المسلمة ، وأنها ليست مجرد تابع للرجل ، بل هي تبايع كما يبايع الرجال، وكذلك : أن بيعة النساء هي بيعة الإسلام والطاعة لرسول الله ﷺ وهذه يستوي فيها الرجال والنساء[٣].

سادساً: قوله تعالى: ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [٤]، إلى قوله تعالى : ﴿ قَالَتْ يَاأَيُّهَا المَلأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِي قَالُوا نَحْنُ أُوْلُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ

---

(١) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق- ص٣٨.

(٢) محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري: حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة - تحقيق حمزة النشرتي، الشيخ عبد الحفيظ فرغلي، مكتبة الأهرام ، مصر ، ١٩٩٨م- ص٢٧٩.

(٣) عبدالحليم أبو شقه: تحرير المرأة في عصر الرسالة ، دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت، ط٥، ١٩٩٩م ج٢- ص٤٢٥.

(٤) سورة النمل- آية رقم (٢٣).

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾[1]:

نجد في هذه الآيات إخباراً من القرآن الكريم عن ملكة حكمت مملكة سبأ في القديم ، ويصف لنا القرآن الكريم بأنها كانت تحكم مملكة عظيمة وأنها قد أوتيت من كل شئ وأن لها عرش عظيم ، في دلالة إلى عظمة المكان والمملكة التي كانت تتولاها، ثم يصف لنا القرآن الكريم بعد ذلك تصرفها عقب وصولها رسالة النبي سليمان عليه السلام حيث أنها لم تستبد برأيها بل ذهبت تستشير الملأ وتطلب منهم الرأي والمشورة وتوضح أنها لن تقطع في أمر من الأمور من دون مشاورتهم ،وبالرغم من أنها مختلفة في عقيدتها ودينها مع ما جاء به سليمان من دعوتها وقومها إلى الدخول في دينه إلا أنها وصفت تلك الرسالة بالكريمة وهذا أعظم ما يتصف به أدب الملوك ودليل حسن قيادتها لقومها إلى ما فيه الخير لهم ، ويأتي الرد من المستشارين بأنهم مملكة قوية وذات بأس شديد ولكن الأمر إليها، ثم بين لنا القرآن بعد ذلك خبرة هذه الملكة ورجاحة عقلها ووزنها للأمور بأنها رأت أن الملوك في ذلك الزمان كانوا إذا دخلوا قرية أفسدوها بالمظالم وأهانوا أهلها، ولذلك رأت أن تلجأ إلى طريق أخر فقررت إرسال هدية تختبر بها هذا النبي وتنتظر الرد.

وفي ذكر القرآن الكريم لهذه الملكة التي بلغت شأوا بعيداً في الفطنة وحسن السياسة وانتهاجها للشورى في حكمها ثم أسلامها مع سليمان لله رب العالمين[2] إثبات على مقدرة المرأة في تحمل مسئولية الأمور العظام ومعلوم أن القرآن قد ذكر هذه القصة على سبيل المدح لقيادة هذه الملكة وحسن إدارتها.

---

(1) سورة النمل- آية رقم(٣٢- ٣٣- ٣٤- ٣٥).

(2) د. مديحة خميس: المرأة والشرائع السماوية، دار الشعب ١٩٨٩م- ص٦٦ وما بعدها.

ويلفتنا القرآن بهذا الشاهد أن لهذه الملكة وطريقة حكمها وتصرفها ما يؤيد أن المرأة قد يكون لها من البصيرة وحسن الرأي ما يفوق الرجال، ويبين لنا إمكانية تولي المرأة الولايات العظمى والنجاح فيها، في حين أن القرآن ينتقد في آيات عدة ومواضع كثيرة طغيان فرعون كحاكم مستبد،مما يعني أنه يجب النظر في أسلوب وطريقة الحكم أكثر مما يجب النظر إلى كون الحاكم رجلاً أو امرأة.

وإذا كان جمع من الفقهاء يرون عدم جواز ولاية المرأة للولايات العامة والولاية العظمى، إلا أنه ينبغي التأكيد على أن قصة ملكة سبأ في القرآن الكريم تشير إلى إمكانية تولي المرأة للحكم وقيامها به وفقاً لأسلوب رشيد بغض النظر عن ما يثيره البعض من عدم إمكانية تولي المرأة للولايات العامة استناداً إلى تكوينها الفسيولوجي، فهذا قول مردود بما ورد في القرآن الكريم والذي تم الإشارة إليه.

ورغم وضوح معنى الآيات السابقة إلا أن البعض من الفقهاء يذهب الى عدم جواز تولي المرأة الولايات العامة ويستدل ببعض الآيات القرآنية، وفقا لما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾[1]

حيث يقول القرطبي ويؤيده الكثيرون في تفسير هذه الآية أن الأمر هنا بلزوم البيت، وإن كان الخطاب موجهاً لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى[2]. ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه أن المقصود بهذه الآية هو أن

---

(1) سورة الأحزاب- آية رقم (٣٣).

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن- كتاب الشعب- ج٨- ص٥٢٦١.

تظل المرأة قابعة في المنزل فقط،وليس لها أي دور خارج حدوده، وأن مهمتها في الحياة التي خلقت من أجلها هي طاعة الزوج وتربية الأولاد ورعاية الأسرة فقط، ومادام الأمر كذلك فلا يجوز لها الخروج للحياة العامة والمساهمة في إدارة المجتمع من حولها والمشاركة في الحياة السياسية .

وعند مناقشة هذا الاتجاه نقول إن هذه الآيات هي من ضمن آيات نزلت في زوجات الرسول ﷺ ،ومن ثم يكون الحكم مقصوراً عليهن فقط دون غيرهن، والدليل على ذلك أنه في صدر الآية الكريمة قال سبحانه وتعالى: ﴿ يَانِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنْ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَى ﴾[١] ، وهناك أحكام أخرى خص بها القرآن نساء النبي ﷺ فقط دون سائر المسلمين ،ومن الأمثلة على ذلك تحريم الزواج على نساء الرسول من بعده[٢]، ومضاعفة العقوبة لهن إذا ارتكبن خطأ ما[٣].

إذن المراد بهذه الآية الكريمة هو استقرار نساء النبي ﷺ في البيت لكي يتميزن عن سائر النساء، فضلاً عن ذلك فإن هذه الآية لا تعني البقاء في البيت مطلقاً، وإنما المقصود هو البقاء في البيت حيث لا تكون هناك حاجة للخروج منه، والدليل على ذلك أنه ورد في تفسير بن كثير أن المقصود بقوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ الزمن بيوتكن فلا تخرجن لغير حاجة ،

---

(١) سورة الأحزاب- آية رقم (٣٢)،(٣٣).

(٢) قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ سورة الأحزاب- آية رقم ٥٣.

(٣) قوله تعالى: ﴿ يَانِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴾ سورة الأحزاب- آية رقم ٣٠.

ومن الحوائج الشرعية الصلاة في المسجد بشروطها، كما قال رسول الله ﷺ في الحديث الشريف "ولا تمنعوا الإماء مساجد الله" [1].

كما أن بعض نساء النبي ﷺ خرجن معه لأداء الحج والعمرة وأجاز لهن الخروج لزيارة الوالدين، وعيادة المرضى[2].

ومما يؤكد أن أمر القرار في البيوت خاص بزوجات النبي ﷺ أن الخليفة عمر بن الخطاب ظل يمنعهن من الحج ولم يأذن لهن إلا في آخر حجة حجها، وكأن الخليفة كان متوقفاً في ذلك، ثم ظهر له قوة دليل السيدة عائشة رضي الله عنها، عندما ذكرته بقول الرسول ﷺ "ولكن أحسن الجهاد وأجمله الحج"، فإذن لهن في آخر خلافته[3].

ويوضح الدكتور يوسف القرضاوي أن حبس المرأة في البيت لم يعرف، إلا أنه كان في فترة من الفترات- قبل استقرار التشريع- عقوبة لمن ارتكبت الفاحشة. قال تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلا﴾[4] ، فكيف يظن أن يكون هذا من الأوصاف اللازمة للمرأة المسلمة في الحالة الطبيعية[5].

---

[1] ابن كثير : مختصر ابن كثير- ج٣- ص٩٢.

[2] د. محمد أنس قاسم جعفر:الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق، ص٤٧-٤٨.

[3] رواه البخاري باب جهاد النساء (٦٢)(٢٨٧٥)،ابن حجر العسقلاني: فتح الباري- ج٤- ص٢٤٦.

[4] سورة النساء- آية رقم (١٥).

[5] د. يوسف القرضاوي - فتاوى معاصرة - دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط٥ ، ٢٠٠٥م ،ج٢ - ص٣٧٥.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾[1]:

يستند أصحاب هذا الاتجاه إلى هذه الآية أيضاً في رفضهم لمشاركة المرأة في الحياة العامة بشكل عام، والسياسية بشكل خاص، إذ يرون أن مباشرة المرأة لحقوقها السياسية تقتضي بالضرورة شغلها للوظائف السياسية التي قد تكون نوعاً من القوامة وهو الأمر غير الجائز للنساء في نظرهم مطلقاً[2].

ويرى الإمام الرازي أن التفاضل بين الذوات يكون بأمرين: العلم والقدرة، وقد بحثنا فوجدنا أن الرجل أكثر علماً، إما بالقوة أو بالعقل[3].

ويقول الإمام الزمخشري: إن آية القوامة دليل على أن الولاية إنما تستحق بالفضل لا بالتغلب والاستطاعة والقهر. وقد ذكر في فضل الرجال العقل والقوة والحزم والكفاءة[4].

ويؤيد المودودي هذا الاتجاه بتعليقه على الآية السابقة بقوله: إن الله تعالى يؤتي فيها الرجال مقام (القوام) بكلمات صريحة ،ويبين للنساء الصالحات ميزتين اثنتين ، أولاهما : أن يكن قانتات أي مطيعات، والأخرى

---

(1) سورة النساء- آية رقم (٣٤).

(2) د. محمد فريد الصادق: الحقوق السياسية للمرأة ، مرجع سابق- ص٦٥.

(3) الإمام الرازي: مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير- القاهرة - ط ١٣٠٧هـ- ص٤٣٤.

(4) الإمام الزمخشري: الكشاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل- مطبعة الحلبي١٩٦٦- ج١- ص٥٣٢.

أن يكن حافظات لما يريد الله تعالى أن يحفظنه في غيبة أزواجهن، ويتساءل بعد ذلك : أألتي لم يجعلها الله تعالى قواماً في البيت بل قد وضعها فيه موضع القنوت، أأنتم تريدون أن تخرجوها من مقام القنوت إلى منزلة القوامة على جميع البيوت، أي على جميع الدولة؟[1]

ومقتضى هذا الاتجاه أن كل رجل قيم على جميع النساء في الدنيا في الحياة العامة والمسئوليات العامة والخاصة، ومن ثم فلا تصلح امرأة من النساء لأن تكون قيمة على شئ، ومن ذلك الولايات العامة ،لأنها قاصرة وليست لها أهلية القيمومة بالنسبة إلى الرجل[2].

وإزاء ما سبق نريد أن نوضح أنه من خلال تأملنا لتفسير العلماء السابقين لهذه الآية ومع احترامنا الكامل لهم ولرأيهم ،إلا أننا وجدناه تفسيراً قاصراً ويعتمد بشكل أساسي على ترسيخ مبدأ دونية المرأة عن الرجل ،وهو الأمر الذي لا يقره الإسلام، فالإمام الرازي يقول إنه بحث فوجد أن الرجل أكثر علماً، ولا أدري لماذا؟ إذا كان ذلك في عصره فذلك لأن الرجال قد منعوا النساء من العلم وحبسوهن في البيوت، ويقول الإمام الزمخشري إن الرجال أفضل من النساء في العقل والقوة والحزم والكفاءة. وهل معنى ذلك أنه لا توجد نساء عاقلات أو قويات أو حازمات أو كفؤات ، إن الشواهد القرآنية والتاريخية والمعاصرة تبين لنا عدم صحة هذه المقولة، كذلك المودودي الذي لا يرى في المرأة الصالحة إلا أن تكون مطيعة وحافظة لزوجها في غيبته فقط وبغض النظر عن أهمية هاتين الميزتين إلا أنهما ليسا

---

(1) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي – الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة ، ١٩٨٧م، ص٧٩.

(2) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: أهلية المرأة لتولي السلطة– ص ٦٥ .

الأهم ، فالأهم هي ميزات العلم والدين والأخلاق والتـي مـن مقتـضياتها الالتزام بالميزتين السابقتين التين وردتا في محكم الكتاب .

كما نريد أن نوضح معنى القوامة في اللغة العربية أولاً حتى نـصل إلى المعنى الصحيح، حيث صرح علماء اللغة بأن "قوّم" لا ينحصر معناهـا بسلطة الأمر والنهي، بل تأتي بمعنى الإصلاح والرعاية والكفالة[١].

فالراواندي يفسر القوّام بأنه القوّام على الغير أي المتكفل بأمره مـن نفقة وكسوة وغير ذلك[٢].

وقال ابن منظور "...عن ابن بري أنه قال: وقد يجئ القيام بمعنـى المحافظة والإصلاح ومنه قوله تعالى: ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَـى النِّـسَاءِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ إِلا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ﴾ [٣] أي ملازماً محافظاً"[٤].

وقال علي بن إبراهيم القمي : إن القوامة في الآية هـي فـرض الله تعالى على الرجال أن ينفقوا على النساء[٥].

وقال القرطبي : إن قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَـى النِّـسَاءِ ﴾ ابتداء وخبر، أي يقومون بالنفقة عليهن والذب عنهن[٦].

ويوضح الدكتور أحمد الكبيسي في تفسير آية القوامة أن القوامة في

---

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين : نفس المرجع ، ص٦٦.

(٢) الراواندي : فقه القرآن-

(٣) سورة آل عمران ، آية (٧٥)

(٤) ابن منظور: لسان العرب - المرجع السابق ، ج١١- ص٣٥٥.

(٥) علي بن إبراهيم القمي: تفسير القمي، ص١٢٥.

(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ،طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ص١٦٩.

اللغة تعني (الخدمة)، فنقول (فلان) يقوم على خدمة ضيوفه، والقيم والقيوم هو من يباشر مصالح إنسان آخر، إذن الرجل لا يزيد في علاقته على زوجته سوى كونه هو الذي يقدم لها احتياجاتها وينفق عليها، وهذا هو التفسير الحقيقي لذلك فإن الإسلام جعل للمرأة ذمة مالية مستقلة[1].

من هنا نستطيع التوصل إلى معنى القوامة وهي القيام على شئون الزوجة والأسرة من قبل الزوج ،ويؤيد ذلك الدكتور يوسف القرضاوي بأن القوامة هنا هي في الحياة الزوجية، فالرجل هو رب الأسرة وهو المسئول عنها، فقوله تعالى: ﴿ بِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ يدلنا على أن المراد القوامة على الأسرة[2].

وتتمثل قوامة الرجل على زوجته في الإسلام فقط في تدبير سياسة البيت بتعاونٍ مع المرأة، وفي أن تطيعه في دائرة المعقول والمعروف، وقد فرض الإسلام في مقابل ذلك عدة واجبات، فأوجب عليه الإنفاق على الأسرة وحماية ورعاية أفرادها ولذلك قال الرسول ﷺ "خيركم خيركم لأهله"[3].

وإلى هذا يذهب جانب من المفسرين، حيث يشير الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أن القوامة خاصة في الأسرة للأزواج على الزوجات "فلا تصلح الآية لأن تكون دليلاً على عدم أهلية المرأة"، وقد رد بحجج عدة على من يقول بعمومية قوامة الرجال على النساء، منها أن مفاد قوله تعالى: ﴿ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ قيد يجعل القوامة مرتبطة بإنفاق

---

(1) د. أحمد الكبيسي: جريدة الأهرام- العدد ٤٣٣٦٦- السنة ١٣٠-٢٠٠٥/٨/٣٠م، ص٣٣.

(2) د. يوسف القرضاوي-: فتاوى معاصرة ، المرجع السابق- ج٢- ص٣٧٦.

(3) د. علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام ، ط وزارة الأوقاف- ص٦٨ وما بعدها.

الزوج على زوجته، "فالرجل لا قوامية له على المرأة الأجنبية لأنه لا ينفق عليها، وكذلك الزوج الذي لا ينفق على زوجته لا تجب عليها طاعته، فلا قوامة له عليها"، والوجه الآخر "أن المعلوم من ضرورة الشرع أن الرجال ليسوا قوامين على النساء خارج حالة الزوجية إلا في موردين أحدهما الولاية - وهي محل النزاع - وثانيهما القضاء، وفي عدم أهلية المرأة للتوليه مطلقاً نظر، وأما في سائر وجوه الحياة الزوجية نفسها- وهي مورد الآية- ليست للرجل ولاية وقوامة على المرأة في غير حقوق الزوجية"، والوجه الثالث أن من يذهب إلى أن الرجل أفضل من المرأة في كل شئ "فمخالف للوجدان ولما علمناه في حقائق الخلق كما بينها الله عز وجل وبلغها النبي ﷺ في الكتاب العزيز والسنة الشريفة فقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[1]، بل إن المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2] هو أن المعيار في الأفضلية هو الأكثرية في التقوى فالمرأة الأتقى من الرجل أفضل منه، وبصرف النظر عن هذا فإن المستفاد من قوله تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى ﴾ أن البشر رجالاً ونساء متساوون في الفضل في أصل الخلقة، ولا أفضلية للرجل على المرأة، أو لرجل على رجل، أو امرأة على امرأة بحسب أصل الخلقة والتكوين، وهذا يقتضي أن تكون الأفضلية نسبية[3].

([1]) سورة التين- آية رقم (٤).

([2]) سورة الحجرات- آية رقم (١٣).

([3]) الشيخ محمد مهدي شمس الدين:اهلية المرأة لتولي السلطة، المرجع السابق- ص٦٧، وما بعدها.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1]:

يرى أنصار الاتجاه القائل بأن ليس للمرأة حق تولي الولايات العامة أن هذه الآية[2] تعني أن الرجل أعلى درجة من المرأة في المنزلة وطاقة الأمر والإنفاق والقيام بالمصالح ، ولذا فإن الرجل يفضل عليها في تولي الأمور العامة ومباشرة الحقوق السياسية[3]، بمعنى أن كون الرجال أعلى درجة من النساء فذلك يقتضي اختصاصهم بالأهلية للولاية العامة ورئاسة الدولة، وعدم أهلية النساء لذلك[4].

وعند مناقشة هذا الاستدلال يوضح الدكتور يوسف القرضاوي أن الدرجة التي منحت للرجال في هذه الآية الكريمة هي درجة القوامة على الأسرة[5]، ويبين ذلك جانب من الفقه أنه قد سبق في الآية نفسها قوله تعالى: "ولهن مثل الذي عليهن" مما يدل على تساويهما في الحقوق والواجبات إلا ما استثني أو ثبت لأحدهما بدليل آخر مثل زيادته هنا في قوله تعالى: ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ هذه الدرجة فسرت بآية النساء أنها القوامة في الأسرة، وكلا الآيتين جاء في سياق أحوال الأسرة، فالاستدلال بالآية ليس

---

(1) سورة البقرة – آية رقم ٢٢٨.

(2) ابن كثير: مختصر تفسير بن كثير – المرجع السابق ، ج١– ص٣٠٣.

(3) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق– ص٣٢.

(4) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: اهلية المرأة لتولي السلطة ، المرجع السابق، ص٧٢–٧٣.

(5) د. يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة ، مرجع سابق، ص٣٧٦.

كافياً لإثبات أحقية الرجل وحده للولايات العامة[1].

ويؤكد جانب آخر من الفقه أن ذلك التفسير للآية غير سليم على إطلاقه، لأن هذه الدرجة التي للرجل ليست درجة أفضلية وسمو، وإنما درجة قوامة - حسبما ورد في الآية سالفة الذكر "الرجال قوامون على النساء" - في شئون الأسرة، لأن الأسرة كأي مجتمع من المجتمعات تحتاج إلى من يتولى قيادتها والإشراف عليها لكي تكون هناك وحدة في القيادة، وهذه القيادة من الطبيعي أن تكون للرجل لأنه هو الذي يتحمل مسئولية الأسرة وهو المسئول عن الإنفاق عليها فبات ضرورياً أن تكون له السلطة[2].

ويشير الشيخ محمود شلتوت إلى ذلك فيقول "إنها درجة ليست درجة السلطان ولا درجة القهر، إنما هي درجة الرياسة البيتية الناشئة عن عقد الزواج،وهي درجة القوامة التي كلفها الرجل، وهي درجة تزيد في مسئوليته عن مسئوليتها "[3].

ومن هنا يتضح لنا جليا أن هذه الدرجة التي منحت للرجال هي في شئون الأسرة فقط، أي داخل منزل الزوجية وأنها مقابل الإنفاق على الزوجة، وليست مطلقة في جميع الأحوال.

---

(1) د. غالب عبد الكافي القرشي: ولاية المرأة في ميزان السياسية الشرعية - مكتبة خالد بن الوليد، صنعا، ٢٠٠٢، ص٢٤٩-٢٥٠.

(2) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية في الإسلام ، - المرجع السابق- ص٤٥، ٤٦.

(3) د. محمود شلتوت : الإسلام عقيدة وشريعة، المرجع السابق، ص١١٦.

الفرع الثاني

الأدلة المستمدة من السنة النبوية الشريفة

في معرض استدلالهم على جواز تولي المرأة الولايات العامة استند جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية على أحاديث نبوية نشير إليها، ثم نـــورد الأدلة التي استند إليها الجانب الآخر من السنة النبوية المطهرة وفقا لما يلي :

أولاً: قول الرسول ﷺ: "إنما النساء شقائق الرجال"[1]:

دل هذا الحديث الشريف أن المرأة في النظام الإسلامي لهـــا نفـــس المكانة التي للرجل في القيمة الإنسانية والحقوق والواجبات، وعلـــى هـــذا الأساس أكد الرسول ﷺ في هذا الحديث الشريف على أهلية المرأة الكاملة للحياة بمختلف مجالاتها مثلها في ذلك مثل الرجل تماماً.

وقال الخطابي معلقاً على هذا الحديث: (ومعنى شقائق أي نظـــائرهم وأمثالهم في الخلق والطبع، فكأنهن شقق من الرجال، وفيه من الفقه إثبـــات القياس، وإلحاق حكم النظير بالنظير، وإن الخطاب إذا ورد بلفظ الذكور كان خطاباً للنساء، إلا موضع الخصوص، التي قامت أدلة التخصيص فيها) [2].

إذن فالمفهوم من هذا الحديث الشريف أن الرسول ﷺ يقرر أصـــل

([1]) سنن أبي داود، كتاب الطهارة - ١/٧٢٧١ (٢٣٦)، وأحمد في المسند (٢٥٦/٦)، صحيح الجامع الصغير- الحديث ٢٣٢٩، وأورده ابن الأثير في النهاية- ج٢- ٤٩٢، والترمذي (١١٣) وحسنه الألباني، والبيهقي في الكبرى (٧٦٧) .

([2]) الخطابي: معالم السنن- إعداد وتعليق عزة عبيـــد العطـــاس، عـــادل الـــسيد- ج٢- ط١٩٦٨م، ص٦٢.

المساواة بين الرجل والمرأة في كلمات موجزة ولكنها معبرة بأن المرأة هي شقيقة الرجل، وبالتالي لا يوجد مانع يمنعها من ممارستها للحياة العامة والسياسية بالذات.

ثانياً: قول الرسول ﷺ: "الدين النصيحة ، قلنا لمن يا رسول الله قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[١]:

في هذا الحديث الشريف عبر الرسول ﷺ عن أسمى درجة النصيحة في دين الله وذلك في قوله: "الدين النصيحة" أي أن الدين الحق لا يكون بغير النصيحة، والدين هو دين كل مسلم رجلاً كان أو امرأة. والله سبحانه سوف يسألنا جميعاً رجالاً ونساءً عن أداء واجب النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم كل حسب موقعه وكل حسب قدرته. وللنصيحة جانبان، جانب نفسي شعوري، وهو إرادة الخير للمسلمين كل المسلمين عامتهم وخاصتهم، وجانب عملي سلوكي وهو إبداء الرأي وإعلان كلمة الحق ولو كلفت الإنسان جهداً ومشقه[٢].

ويدخل في تلك النصيحة الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم. وكانت النساء على عهد النبي ﷺ والخلفاء الراشدين يعلمن هذا ويعملن به[٣]، كما أن النصيحة لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم أمانة يتحملها الرجال والنساء على حد سواء وأداء الأمانة تكليف

---

(١) رواه مسلم (٥٥-٩٥)، وأبو داود (٤٩٤٤)، والترمذي (١٩٢٦)، والنسائي (٤١٩٧)، وأحمد في المسند (٤-١٠٢) عن تميم الداري رضي الله عنه.

(٢) عبد الحليم أبو شقه: تحرير المرأة في عصر الرسالة-المرجع السابق ، ج٢-ص٤٤١، ٤٤٢.

(٣) د. محمد فريد الصادق : الحقوق السياسية للمرأة ،المرجع السابق- ص١٢٩.

يجب القيام به قال تعالى : ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا** ﴾[1].

ولذلك قال الإمام الغزالي: (لو أهمل علم الأمر بالمعروف وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة... وفشت الضلالة وشاعت الجهالة)[2]، وقد كانت النساء ينصحن ويأمرن بالمعروف وينهين عن المنكر في مختلف مجالات الحياة.

ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو واجب على المرأة وليس حقاً لها، لأن إبداء الرأي وعرضه هو فريضة في الإسلام لا يجوز التقصير فيها لا من الرجال ولا من النساء.

ثالثاً: **عن أم هانئ بنت أبي طالب أنها قالت : ذهبت إلى رسول الله ﷺ عام الفتح فوجدته يغتسل... فقال: من هذه؟ فقلت: أنا أم هانئ... فقال مرحباً بأم هانئ... فقلت: يا رسول الله زعم ابن أمي علي أنه قاتل رجلاً أجرته فلان ابن هبيره. فقال رسول الله ﷺ: قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ"**[3]:

يوضح لنا هذا الحديث أن الرسول ﷺ أقر للمرأة حقاً هاماً من الحقوق السياسية وهو احترام أمانها للحربيين، وقد اتفق رأي الأئمة على إجازة أمان المرأة للحربي عملاً بهذا الحديث، وأيضاً بقول الرسول ﷺ:

---

(1) سورة الأحزاب ـ أية رقم (٧٢) .

(2) أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين–المرجع السابق ،ج٢– ص٣٥٢.

(3) البخاري: فتح الباري : ج٧– ص٨٣ . ومسلم– ج٢– ص١٥٨.

"المسلمون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم ويجير عليهم أدناهم "[١] ، فهل يجد الناس في دنياهم تشريعاً أسمى من هذا التشريع، الذي لم يقف بالمرأة عند حد إباحة خروجها للجهاد في سبيل الله، بل احترم أمانها وذمتها في كافة نواحي الحياة وأدقها بالتشريع[٢]، ومما يؤكد ذلك أن زينب بنت النبي ﷺ قد أجارت زوجها أبا العاص بن الربيع عندما أسر بالمدينة قبل أن يسلم، وصاحت بأعلى صوتها وقالت: أيها الناس إني أجرت العاص بن الربيع فقال الرسول ﷺ: "أيها الناس هل سمعتم ما سمعت، أجابوا: نعم يا رسول الله، قال: أما والذي نفس محمد بيده ما علمت شيئاً من ذلك حتى سمعت ما سمعتم، ثم قال: إنه يجير عليهم أدناهم، وقد أجرنا من أجارت"[٣].

ومن هذه الشواهد تتضح لنا أهمية رأي المرأة عند رسول الله ﷺ وحرصه على تشريع الأخذ به وتنفيذه .

رابعاً: **ما رواه البخاري عن المسور بن مخرمه قال: "خرج رسول الله ﷺ زمن الحديبية فلما فرغ من قضية الكتاب (أي كتاب الصلح مع قريش) قال رسول الله ﷺ لأصحابه: قوموا فانحروا ثم احلقوا، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات. فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك؟ أخرج لا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى**

---

(١) سنن أبي داود- ٢/١٧٠ (٢٧٥١).

(٢) سوسن فهد الحوال: المرأة في التصور القرآني- ص٣١٦.

(٣) ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة- ج٧- ص١١٩.

فعل ذلك. نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضا..." [1]:

في هذا الحديث نجد أن الرسول ﷺ قد استشار زوجته أم سلمه رضي الله عنها وأخذ برأيها في أمر مَن أهم أمور المسلمين في تلك الواقعة، وفي ظرف سياسي بالغ الخطورة، ومع أن كل من آمن به كان متواجداً في تلك الواقعة ومنهم كبار الصحابة رضوان الله عليهم إلا أن الرسول التفت إلى أم المؤمنين أم سلمه رضي الله عنها دون غيرها وطلب منها المشورة وأمضى رأيها الذي رأته، وما ذلك منه إلا بيان للمسلمين حينها وللأمة الإسلامية جمعاء بمكانة المرأة وقدرها ورأيها ومشاركتها للقرارات المصيرية التي تهم الأمة الإسلامية، هذه المكانة التي ميزها رسول الله ﷺ وحاول كثير من الفقهاء في العصور المتأخرة تجاهلها مدللين بآرائهم على دونية المرأة التي يحاولون ترسيخها في الأذهان خلافاً لما سار عليه رسول الله ﷺ من إعلاء لمكانة المرأة، وخلافاً للشواهد من السنة المطهرة والوقائع التاريخية في عصر النبوة والصحابة والتابعين رضوان الله عليهم التي تدل على ذلك، ومع ذلك فمن الفقهاء من يستند إلى بعض الأحاديث التي سنشير إليها في عدم أهلية المرأة للمشاركة في الحياة السياسية مطلقاً ونوردها في ما يلي :-

أولاً: إن نفراً قدموا من بلاد فارس إلى المدينة المنورة، فسألهم رسول الله ﷺ: من يلي أمر فارس؟ فقال أحدهم: امرأة، فقال ﷺ "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" [2]:

---

(1) ا لبخاري (٢٧٣٤)، وأبو داود (٢٧٦٥).

(2) فتح الباري شرح صحيح البخاري- ج٨- ص٨١.

وقد وردت لهذا الحديث روايات متعددة منها ما رواه أحمد "لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة"[1] ، ما روي في كنز العمال بصيغة "لا يقدس الله أمة قادتهم امرأة"[2].

وقد ذهب القائلون بعدم أهلية المرأة لتولي الولايات العامة إلى الاستدلال بهذا الحديث حيث يقول المودودي: إن هذا الحديث جاء يفسر قوله تعالى: "الرجال قوامون على النساء" تفسيراً سديداً يصيب المحز ويطبق المفصل ويتجلى من ذلك أن السياسة والحكم خارجان عن دائرة أعمال المرأة[3].

ويقولون أنه وفقاً لهذا الحديث لا يجوز أن تتولى المرأة أي منصب عام لأن في ذلك عدم فلاح وعدم نجاح، ففي توليتها ضرر يلزم تجنبه، ويرجعون هذا النهي إلي عاطفة المرأة، وما يعرض لها من عوارض طبيعية تجعلها غير قادرة على اتخاذ القرار السليم، وتضعف من عزيمتها في الهام من المسائل[4].

ويضيف أصحاب هذا الرأي أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في كل عصر من العصور أن تتولى أي شئ من الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه، كما يفيده المعنى الذي من أجله كان المنع، وهذا الحكم المستفاد من الحديث- وهو منع المرأة من الولايات

---

(1) مسند أحمد- ج٥- ص٣٨.

(2) كنز العمال- ج٦- ص٤٠- الحديث ١٤٧٦٣.

(3) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، المرجع السابق - ص٨٢.

(4) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق- ص٣٣.

العامة- ليس حكماً تعبدياً يقصد مجرد امتثاله دون أن نعلم حكمته، وإنما هو من الأحكام المعللة بمعان واعتبارات لا يجهلها الواقفون على الفروق الطبيعية بين نوعي الإنسان الرجل والمرأة، ذلك أن هذا الحكم لم ينط بشئ وراء الأنوثة التي جاءت كلمة امرأة في الحديث عنواناً لها، وإذن فالأنوثة وحدها هي العلة فيه[1].

وقد نوقش هذا الرأي من قبل الدكتور محمد أنس قاسم جعفر: بأن الحديث ورد بخصوص واقعة خاصة محددة، فقد قال الرسول ﷺ هذا الحديث بمناسبة تولي بنت كسرى ملك الفرس رئاسة الدولة، فهذا الحديث خاص بأهل فارس، ومن ثم يجب أن يكون الحديث خاصاً لا عاماً، خاصة أنه توجد العديد من الدول تتولى أمرهم امرأة وفلحوا كثيراً وتفوقن فيها على الرجال.

ويضيف الدكتور أن هذا الحديث من أحاديث الآحاد ويقصد بأحاديث الآحاد ما ورد عن الرسول ﷺ من أحاديث رواتها لا يبلغون حد التواتر، وكذلك ماروى في عهد التابعين وتابعي التابعين، وحكم أحاديث الآحاد أنها لا تفيد العلم اليقيني وإنما تفيد الظن[2]، ولهذا لا يصح الاعتماد عليها في الأحكام ذات الطبيعة الهامة.

---

(1) فتوى الأزهر الشريف- مجلة رسالة الإسلام- السنة الرابعة- العدد٣- يونيو ١٩٥٢م.

(2) كان صحابة رسول الله ﷺ يتشددون لدرجة كبيرة في قبول أحاديث الآحاد، ويضعون شروطاً وقيوداً لابد من توافرها كي يقبلون الحديث. كما أن الأئمة الأربعة رغم اتفاقهم على الأخذ بأحاديث الآحاد إلا أنهم وضعوا شروطاً لقبولها تختلف باختلاف المذاهب. راجع الشيخ زكي الدين شعبان- أصول الفقه الإسلامي- ص٥٧ وما بعدها.

ويؤكد الدكتور محمد أنس أن مشاركة المرأة في الحقوق السياسية تعتبر من المسائل ذات الطبيعة الدستورية التي تنطوي على نوع من الخطورة والأهمية، لأنها تتعلق بنظام الحكم وحقوق الأفراد وحرياتهم، فلا يجب أن ندلل على أمر متعلق بها بشئ ظني غير يقيني.

ومن الأحاديث - أيضاً - ما يعد تشريعاً عاماً، ومنها ما يعد تشريعاً وقتياً أو زمنياً وبالنسبة للنوع الثاني لا عموم له والحديث الذي نحن بصدد مناقشته يدخل في اطار النوع الثاني.

وفي ختام مناقشته للحديث يقول الدكتور محمد أنس قاسم جعفر: إننا لو سلمنا جدلاً بأن هذا الحديث لم يرد بخصوص واقعة معينة، وأنه تشريع عام ملزم، ومع التسليم أن هذا الحديث رغم أنه من أحاديث الآحاد إلا أنه يجب العمل به، لأنه قام على الظن الراجح، إذا سلمنا بكل ذلك فيبقى أمر جد هام مرجعه التفسير اللغوي السليم للحديث نفسه وبالتالي القصد من هذا الحديث هو تولية المرأة وإسناد كل الأمور إليها.

أي أن مقصود الحديث لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة هنا هو الأمر الشامل، وهذا لن يكون سليماً إلا حيث نكون بصدد نظام ديكتاتوري مطلق، وهو المرفوض شرعاً وقانوناً، فالحديث نهى عن الولاية التي تسيطر فيها المرأة سيطرة كاملة على الأمور وتستبد بالحكم ولا تلجأ إلى الشورى، أما إذا كانت المرأة تتولى بعض شئون الحكم ومقاليده بمشاركة مع غيرها وفقاً لمبدأ الشورى والديمقراطية، فلا يصدق عليها هذا الحديث[1].

---

(1) محمد أنس قاسم جعفر : الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق- ص٤٨ وما بعدها.

كما أن للمفكر الإسلامي خالد محمد خالد وجهة نظر في مناقشة هذا الحديث تتلخص في ثلاث نقاط هي:

١- هذا الحديث ليس حكماً شرعياً، لأنه لا يعني ما يعنيه الحكم الشرعي من الاقتضاء أو التخيير، بل هو مجرد خبر مثل قوله تعالى عن الروم: ﴿ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾[١].

٢- هذا الحديث يمثل وجهة نظر لرسول الله لا يترتب عليها حكم شرعي، يشبه هذا وجهة نظره في تأبير النخل، إذ مر عليه الصلاة والسلام بقوم يؤبرون نخيلهم فقال: لو تركتموه بغير تأبير لكان خيراً لكم، ففعلوا، فشاص النخل ولم ينتج ثمراً قط، فلما ذهبوا يسألونه قال لهم: "إنما ظننت ظناً، فلا تأخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً، فخذوه، فإني لا أكذب على الله، ثم قال لهم: أنتم أعلم بشئون دنياكم"

٣- هذه واقعة حال معينة، وقد يكون الرسول يعلم من أمر بنت كسرى ما جعله يستبعد نجاحها في حكم قومها، وهذا لا يمنع أن تفلح امرأة حيث أخفقت بنت كسرى.. بدليل أن القرآن الكريم عرض قصة ملكة أخرى هي بلقيس ملكة سبأ عرضاً يعبق بمزايا هذه الملكة وعظمة نفسها وعقلها، مما كان له الأثر الأكبر في إنقاذ قومها من هلاك مبين[٢].

وفي نهاية مناقشة الحديث، وعلى فرض أن الحديث يقصد به التشريع وليس مجرد الإخبار عن واقعة معينة، فإن كثيراً من العلماء يرون

---

[١] سورة الروم- آية رقم (٢).

[٢] خالد محمد خالد : الديمقراطية ابداً ، دار الكتاب العربي- بيروت- ط٤، ١٩٧٤- ص٢٣٥.

أن هذا الحديث يقصد به الولاية العامة على الأمة كما تدل عليه كلمة "أمرهم" فإنها تعني أمر قيادتهم، وهذا ما قال به ابن حزم الظاهري: إن الإسلام لم يحظر على امرأة تولي منصب ما حاشا الخلافة العظمى[١]، أما بعض الأمر فلا مانع من أن تكون للمرأة ولاية فيه، مثل ولاية القضاء والوزارة والتعليم والفتوى والإدارة ونحوها، فهذا مما لها ولاية فيه بالإجماع[٢].

ويعرض الشيخ محمد مهدي شمس الدين ملاحظة في هذا السياق قائلاً: إن حكم – مشروعية أو لا مشروعية – تولي المرأة لرئاسة الدولة من أهم الأحكام الشرعية وأعظمها خطراً في حياة الأمة والمجتمعات الإسلامية، لأنه ليس حكماً للمرأة فقط بل هو حكم للأمة والمجتمع.

وهذا الأسلوب في التشريع – ببيان الحكم– لو كان بياناً بأسلوب مجازي عرضي في مقام التعليق على حدث من الأحداث التي حدثت خارج الأمة كما هو الحال هنا، أو في معرض بيان أمور أخرى وبصيغة تحتمل أكثر من وجه واحد لا يتناسب إطلاقاً مع أهمية هذا الحكم في حياة الأمة والمجتمعات الإسلامية على مدى عمرها في الزمان.

وأسلوب التشريع المعهود من الشارع – خاصة في الأحكام العامة الهامة – هو الأسلوب المباشر الصريح أو الظاهر[٣].

---

(١) ابن حزم– الأحكام في أصول الأحكام– تحقيق: محمد خليل الهراس. مطبعة الإمام– ص٣٢٤.

(٢) د. يوسف القرضاوي : فتاوى معاصرة ، المرجع السابق– ج٢– ٤٢١،

– عبد الحليم أبو شقة : تحرير المرأة في عصر الرسالة – المرجع السابق– ج٢– ص٤٤٩.

(٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: اهلية المرأة لتولي السلطة ،المرجع السابق– ص٨٤، ٨٥.

ثانياً: عن أبي سعيد الخدري قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال: "يا معشر النساء.. ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"[1]:

استند أصحاب الاتجاه القائل بعدم أهلية المرأة للولايات العامة إلى هذا الحديث الذي يدل ظاهره- كما يرى أنصار هذا الرأي على أن بالمرأة نقص في عقلها ودينها ومادام الأمر كذلك، فلا يجوز لها تولي المناصب العامة[2].

وقد أكد أنصار هذا الرأي على أن العقل والدين شرطان أساسيان لتولي المناصب في الإسلام ،وذهب كثيرون للبحث عن أدلة من الشرق والغرب لإثبات النقص في العقل عند المرأة، وذهب بعضهم يبحث عن مظاهر نقص العقل عند المرأة وفيم يتمثل[3].

كما يرى أصحاب هذا الرأي أن حضارة الإسلام تقوم على مبدأ الفصل بين الجنسين، وبالتالي فالمرأة ليست أهلاً لتولي الوظائف العامة، فضلاً عن الولايات العامة والوظائف السياسية التي تستلزم حدوث الاختلاط[4]، وأن الرجل دائماً يفضلها في ذلك لرجاحة عقله وكماله.

---

(1) البخاري – فتح الباري- ج٣- ص٣٤.

(2) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ،المرجع السابق- ص٣٣. (يشير إلى هذا في معرض الرد على مذهب المانعين)

(3) د. غالب عبدالكافي القرشي: ولاية المرأة في ميزان السياسية الشرعية ،المرجع السابق- ص١٧٨.

(4) د. محمد فريد الصادق : الحقوق السياسية للمرأة ، المرجع السابق- ص٦٩.

وقد تمت مناقشة أراء أنصار هذا الاتجاه واستدلالهم بهذا الحديث من جهتين على النحو التالي :

الأولى : باعتبار صحة الحديث:

يرى جانب من الفقهاء أن الاستناد إلى هذا الحديث غير سليم على إطلاقه، لأننا لو رجعنا للحديث الشريف كاملاً والملابسات التي عاصرت قوله ﷺ سنجد أن المقصود به أمرٌ أخر تماماً خلاف تولي المرأة الولايات المختلفة ومباشرتها للحقوق السياسية، وتفصيل ذلك أن نقصان العقل المقصود به هو أن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وذلك تطبيقاً للآية الكريمة ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنْ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى ﴾[١] ، ومن ثم فإن إشارة الحديث الشريف إلى هذا المعنى لا تعني قلة إدراك المرأة أو ضعف تفكيرها، أو توجيه إهانة لها بفساد رأيها وسوء تدبيرها، وبالتالي لا يجوز الاستناد عليه للتدليل على عدم أهلية المرأة للمشاركة في الحياة العامة، والتمتع بالحقوق السياسية[٢].

و يرى جانب من الفقهاء أيضا أن النقصان هنا معناه نقصان الخبرة والثقافة والتجربة، فإذا توافرت هذه جميعاً للمرأة عن طريق التربية والتثقيف، فليس بين عقلها وعقل الرجل تفاوت، بدليل تفوق الطالبات على الطلبة في الجامعات والمعاهد العلمية والمدارس[٣].

---

(١) سورة البقرة – آية رقم (٢٨٢).

(٢) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ،المرجع السابق- ص٥٢.

(٣) خالد محمد خالد:الديمقراطية ابدا، المرجع السابق- ص٢٤٠.

ويرى الدكتور محمد عمارة أن المصدر الحقيقي لهذا الاتجاه هو العادات والتقاليد الموروثة، والتي تنظر إلى المرأة نظرة دونية، وهي عادات وتقاليد جاهلية، حرر الإسلام المرأة منها ولكنها عادت إلى الحياة الاجتماعية في عصور التراجع الحضاري، وقد حاولت هذه العادات والتقاليد أن تجد لنظرتها الدونية للمرأة "غطاء شرعياً" في التفسيرات المغلوطة لبعض الأحاديث النبوية، وذلك بعد عزل هذه الأحاديث عن سياقها، وتجريدها من ملابسات ورودها، وفصلها عن المنطق الإسلامي- منطق تحرير المرأة كجزء من تحريره للإنسان ذكراً كان أو أنثى- فلقد جاء الإسلام ليضع عن الناس إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، وليشرك الإناث والذكور جميعاً في حمل الأمانة التي حملها الإنسان، وليكون بعضهم أولياء بعض في النهوض بالفرائض الاجتماعية الشاملة لكل ألوان العمل الاجتماعي والعام.

ويؤكد الدكتور عماره أنه يجب إنقاذ المرأة من هذه التفسيرات المغلوطة لهذا الحديث، بل إنقاذ هذا الحديث الشريف من هذه التفسيرات، وذلك من خلال النظر في متن الحديث ومضمونه في عدد من النقاط هي:

أولا: إن الذاكرة الضابطة لنص هذا الحديث قد أصابها ما يطرح بعض علامات الاستفهام، ففي رواية الحديث شك- من الراوي- حول مناسبة قوله..،هل كان في عيد الأضحى أم في عيد الفطر؟.. وهو شك لا يمكن إغفاله عند وزن المرويات والمأثورات.

ثانياً: إن الحديث يخاطب حالة خاصة من النساء، ولا يشرع شريعة دائمة ولا عامة في مطلق النساء..، فهو يتحدث عن "واقع" والحديث عن "الواقع" القابل للتغير والتطور شئ، والتشريع "للثوابت"عبادات وقيماً ومعاملات شئ آخر.

ثالثاً: إن مناسبة الحديث ترشح ألفاظه وأوصافه لأن يكون المقصود من ورائها المدح وليس الذم.. لأن الذين يعرفون خلق المصطفى ﷺ لا يمكن أن يتصوروا أن يختار يوم العيد والفرحة ليجابه كل النساء بالذم والحكم المؤبد عليهن بنقصان الأهلية لنقصانهن في العقل والدين. فالحديث إنما يشير إلى غلبة العاطفة والرقة على المرأة التي صارت "سلاحاً" تغلب به أشد الرجال حزماً وشدة وعقلاً [1].

ويضيف على ذلك الدكتور يوسف القرضاوي أن كلمة (ناقصات عقل ودين) إنما جاءت مرة واحدة، وفي مجال إثارة الانتباه والتمهيد اللطيف لعظة خاصة بالنساء، ولم تجئ قط مستقلة في صيغة تقريرية سواء أمام النساء أو أمام الرجال[2].

وإذا قمنا بمسايرة هذا الاتجاه- والذي يستند إلى هذا الحديث للتدليل على عدم أهلية المرأة للولايات العامة- للزم الحجر على النساء في أموالهن، وللزم منعهن من أي تصرف قانوني، وهذا غير مسلم به وغير موجود في الشريعة الإسلامية التي اعترفت- خلافاً لما سبقتها من الشرائع- بالشخصية القانونية للمرأة وبالمساواة، مع الرجل وكرمت المرأة تكريماً لم يكن موجوداً من قبل[3].

---

(1) د. محمد عماره: شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- العدد٧٣- ص١٢٣ وما بعدها.

(2) د. يوسف القرضاوي : مقدمة كتاب تحرير المرأة في عصر الرسالة- مرجع سابق- ص٢٥.

(3) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام، المرجع السابق- ص٥٢، ٥٣.

أما من يدعي أن هناك تفاوتاً في العقل بسبب الذكورة والأنوثة فإن هذا من غير المنطقي التسليم به، لأن العقل ملكة من الملكات التي أنعم الله بها على الإنسان، وليس هناك إنسان- رجلاً كان أو امرأة- يتساوى مع الآخر مساواة دقيقة في ملكة العقل ونعمته، بل إن عقل الإنسان الواحد وضبطه - ذكراً كان أو أنثى- يتفاوت، زيادة ونقصاً بمرور الزمن، وبما يكتسب من المعارف والعلوم والخبرات، وإذا كان العقل في الإسلام هو مناط التكليف، فإن المساواة بين النساء والرجال في التكليف والحساب والجزاء شاهدة على أن التفسيرات المغلوطة لهذا الحديث الشريف هي تفسيرات ناقصة لمنطق الإسلام في المساواة بين النساء والرجال في التكليف، ولو كان لها نصيب من الصحة لنقصت تكاليف الإسلام للنساء عن تكليفاته للرجال، ولكنها الرخصة التي يؤجر عليها الملتزمون والملتزمات كما يؤجرون جميعاً عندما ينهضون بعزائم التكاليف[1].

الثانية : **باعتبار عدم صحة الحديث:**

بالتدقيق في هذا الحديث يتبين ضعفه من حيث المتن ومن حيث السند ، فمن علامات الضعف في متن الحديث فساد المعنى لان الحديث مما لا تستسيغه العقول ويخالف البداهة وصريح نص القرآن[2].

ومن علامات الضعف في السند أن من بين رواته من هو غير

([1]) د. محمد عمارة-: شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام، المرجع السابق- ص١٣٣.

([2]) د. عبدالحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام،منشأة دار المعارف الإسكندرية ، ١٩٧٨م ــ ص٤٣٧.

معروف عند رجال الحديث[1].

وفي ختام حديثنا عن الآراء الفقهية المستدلة بالأحاديث النبوية الشريفة على شرعية مشاركة المرأة في الحياة العامة والسياسية من عدمها نود أن نشير إلى ملاحظة هامة تتمثل في أن الفقهاء المتقدمين "الذين اشترطوا الذكورة فيمن يتولى منصب الإمامة العظمى استندوا فقط إلى حديث (ما افلح قوم ولوا أمرهم امرأة) كما استندوا إلى دليل عقلي بان امتناعها من تولي القضاء يقضي من باب أولى منعها من شغل منصب الخليفة اعتمادا على أن رئيس الدولة الإسلامية يمارس اختصاصات دينية وسلطات سياسية لا يمكن فصلها عن بعضها "[2] نذكر شاهداً هاماً يتمثل في سيرة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بعد وفاة النبي ﷺ ، حيث أنها قامت بعمل سياسي فعال واسع النطاق تمثل في نقد سياسة الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، والتحريض عليه وعلى إدارته، وتأليب الناس (قيادات وعامة) عليه، وكان نشاطها السياسي في هذا المجال من أكبر وأقوى العوامل التي سرعت الثورة عليه وأعطت للثائرين شرعية وقوة سياسية.

ثم قامت بعمل سياسي آخر ضد الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد توليه الخلافة اندفعت فيه بقوة وتصميم، ولم تتوقف عن المضي فيه حين أدت تفاعلاته إلى أن يتحول إلى عمل عسكري ضخم ضد الخليفة علي رضي الله عنه وحكومته.

---

(1) يراجع بشأن ضعف الحديث من حيث السند : ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ج ٥،ط١٩٨٦،١م .

(2) الأستاذ الدكتور : فؤاد محمد النادي ، طرق اختيار الخليفة (رئيس الدولة) في الفقه السياسي الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة ، ج٥، ص ٢٥ط١٩٨٠،١م مجامعة صنعاء .

وبغض النظر عن صحة ما أقدمت عليه من عدمه، وإنكار بعض الصحابة ما أقدمت عليه إلا أن أحدا منهم لم ينكر تدخلها في السياسة العليا للدولة[1].

كذلك موقف السيدة فاطمة الزهراء ابنة الرسول ﷺ من خلافة أبي بكر رضي الله عنه، ورفضها للبيعة، وكذلك مطالبتها بميراثها من أبيها، ولم ينكر عليها أحد ذلك، وهاتان الواقعتان مشهورتان في كتب السيرة عند الجميع.

يتبين لنا من تلك الشواهد التاريخية أن المرأة المسلمة في ذلك العصر كان لها دورا سياسيا واضح المعالم ولم تكن نساء مثل ام المؤمنين عائشة والسيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنهن أن تقوما بمثله إلا إذا كانت أحكام الشريعة الإسلامية تجيز للمرأة ذلك .

([1]) الشيخ محمد مهدي شمس الدين : أهلية المرأة لتولي السلطة ،المرجع السابق- ص٣٥ ، ٣٦.

المطلب الثاني

المصادر الفرعية في التشريع الإسلامي

يقصد بالمصادر الفرعية في التشريع الإسلامي المصادر الشرعية التي لا يتفق فقها الشريعة على حجيتها[1] ، فمنهم من يعتبرها حجه ويستند إليها ، ومنهم من لا يراها كذلك ولا يجوز الاستدلال بها ، واهم هذه الأدلة : الإجماع ،القياس ، الاستحسان ، الاستصحاب ، المصلحة المرسلة ، وسد الذرائع .

وسنشير فيما يلي إلى أهم ما استند إليه منها في موضوع بحثنا وفقا لما يلي :

١- الإجماع:

يقصد بالإجماع اتفاق المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي في واقعه[2].

ويضيف جانب من الأصوليين أنه لا يشترط في انعقاده انقراض العصر، ولا كونه لم يسبقه خلاف ،وأنه لابد من مستند وإن لم ينقل إلينا، وأنه يصح أن يكون مستنده قياساً أو اجتهاداً[3] ويقرر علماء أصول الفقه الإسلامي

---

(1) أورد الدكتور : فؤاد النادي موقف المنكرين للإجماع والرد عليهم ومنهم من السابقين بعض الشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة ومن الفقهاء المعاصرين عبد الحميد متولي وضياء الدين الريس .يراجع مبدأ المشروعية ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة ، ط٢،١٩٨٠م ص ١٤٩.

(2) د. عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الإسلامية- القاهرة- ص٤٥.

(3) محمد يحيى بهران: متن الكافل- مكتبة اليمن الكبرى- صنعاء- ص٣٠٧.

أنه يتحتم أن يستند الإجماع على دليل من القرآن أو السنة أو القياس[1].

والى هذا الدليل يستند الاتجاه القائل بعدم أهلية المرأة للولايات العامة حيث يقولون أن الإجماع منعقد على شرط الذكورة فيمن يتولى الإمامة العظمى ،وفي هذا الصدد نرى التمييز بين أمرين بداية، الأول: ما يتعلق بمشاركة للمرأة في الحياة السياسية والعامة، والثاني: ما يتعلق بشرط الذكورة في الإمامة العظمى.

فإذا كان هناك إجماعا على اشتراط الذكورة في من يتولى منصب الإمامة العظمى فإن هذا الشرط مقترن بشروط أخرى يجب توافرها بجانبه، منها شرط القرشية الثابت بالحديث المتواتر "الأئمة من قريش"[2] ،.إلى جانب شرط العدالة وباقي الشروط لأخرى المتفق عليها بين المسلمين.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن بعض الفقهاء قد قاموا بتعميم شرط الذكورة في تولي منصب الإمامة العظمى على مختلف المشاركات السياسية والاجتماعية للمرأة.

حيث يرى الاتجاه القائل بعدم أهلية المرأة للولايات العامة أن الصدر الأول من الإسلام كان فيه الكثير من الفضليات،ولكن لم يثبت أن شيئاً من هذه الولايات العامة قد أسند إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال، مع أن الدواعي لاشتراك النساء مع الرجال في الشئون العامة كانت

---

(1) أ .د. فؤاد النادي : مبدأ المشروعية ، مرجع سابق ، ص ١٤٩.

(2) رواه البخاري كتاب الاحكام باب الامراء من قريش (٢) ومسلم كتاب الامارة (١٨١٨) (١٨١٩) (١٨٢٠) واخرجه ابو داوود عن جابر بن سمرة ج٤ (٤٢٧٩) ومروي بطرق عدة.

متوافرة، ولم تطلب أن تشترك في تلك الولايات، ولـم يطلـب منهـا هـذا الاشتراك ولو كان لذلك مسوغ من كتاب أو سنة، لما أهملت مراعاته مـن جانب الرجال والنساء باطراد(١).

وبالتالي يرى أصحاب هذا الاتجاه أن هنـاك اتفاقـاً بـين جميـع المجتهدين على عدم تولية المرأة للولايات العامة، غير أن هذا الرأي يـرد عليه ما وقع من مشاركة فعالة للمرأة في المجتمع الإسـلامي الأول وفـي الجانب السياسي منه على وجه الخصوص، حيث رأينا مشاركة المرأة فـي البيعة، وإجازة الرسول ﷺ لإجارتها، واستشارة الرسـول عليـه الـصلاة والسلام لزوجته أم المؤمنين أم سلمه في صلح الحديبية وأخذه بمـشورتها، وكذلك معارضة السيدة فاطمة الزهراء رضي الله عنها للخليفـة أبـو بكـر ورفضها لبيعته ومطالبتها إياه بميراثها، أيضاً تولية الخليفة عمر بن الخطاب لإحدى النساء ولاية الحسبة وهي "الشفاء بنت عبدالله"، والحسبة من الولايات العامة التي تقترب من القضاء، ثم رأينا معارضة أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها للإمام علي رضي الله عنه في عمل سياسي واضح المعالم.

وعلى ضوء ما تقدم لو كان هناك إجماع صريح بين المسلمين كمـا يذهب أنصار هذا الرأي لما حدث كل ما تقدم، كما لا يمكن القـول بوجـود إجماع سكوتي، فلم يحدث فيما نعلم أن تكلم أحد الصحابة في هـذا الأمـر وسكت الباقون موافقة، ومن ثم لا نستطيع القول بوجود إجماع صـريح أو سكوتي على منع المرأة من التمتع بالحقوق السياسية(٢).

---

(١) لجنة الفتوى بالأزهر الشريف- مجلة رسالة الإسلام- السنة الرابعة- عدد٣- ١٩٥٢م.

(٢) د. محمد قاسم أنس جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ، المرجع السابق- ص٥٥.

هذا ويضيف جانب من الفقه أن القرارات التي صدرت بالإجماع في عصر من العصور الماضية لا تعتبر حجة على المجتهدين في العصر الحديث، لأنه من المعلوم أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال والعرف[١].

كما أن المرأة المسلمة قد مارست أدواراً في ما كان معروفاً من وجوه النشاط السياسي والاجتماعي والعلمي والمدني والاقتصادي والنضالي، دون منع ولا إنكار كما تشهد لذلك صفحات التاريخ الإسلامي والعربي، لأن ذلك مستلهم من نصوص القرآن والسنة ، وليس من شأن تطور الإشكال الذي نشهده اليوم أن يخل في ذلك أو يحول دونه ،لاسيما أن القرآن والسنة لم يحددا أشكالاً ولا جزئيات للحياة ووجوه النشاط في مجالاتها المتنوعة إلا في أمور معينة اقتضتها حكمة التشريع، وإنما رسما لها خطوطاً عامة، وتركا الأشكال والجزئيات لما يراه المسلمون من صالحهم وخيرهم دون إثم وضرر وخطر في نطاق هذه الخطوط، وحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة[٢].

٢- القياس:

معنى القياس هو إلحاق أمر لم يرد حكمه في الكتاب أو السنة أو الإجماع بأمر ورد حكمه في أحدهم لاشتراكهما في علة الحكم[٣].

---

(١) د. يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة ،المرجع السابق ، ج٢- ص٣٧٤.

(٢) محمد عزة دروزه-: المرأة في القرآن والسنة- المكتبة الاسلامية ،بيروت ،ط١، ١٩٧٠م، ص٣٩.

(٣) زكي الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامي- دار الكتب الحديثة ، القاهرة ،١٩٥٨م، ص١٠٥.

واستنادا إلى القياس يرى الاتجاه القائل بعدم أهلية المرأة للولايات العامة أن هناك أحكاما شرعية تميز بين الرجال والنساء يمكن القياس عليها، ومن الأمثلة على ذلك: عدم جواز إمامة المرأة للناس في الصلوات الخمس، كما أنها لا تملك حق الطلاق الذي قررته الشريعة للرجل دون المرأة، ولا يجوز لها السفر بمفردها دون وجود محرم أو رفقة مأمونة، وأن المرأة ليس عليها صلاة الجمعة في جماعة[1].

وطالما هذا هو وضع المرأة في المسائل البسيطة فإن التفرقة بينها وبين الرجل في مجال مباشرة الحقوق السياسية وتولي الولايات العامة يكون من باب أولى أحق وأوجب[2].

وعند مناقشة الاستدلال بالقياس يلزم الإشارة إلى أن القياس كمصدر للأحكام الشرعية هو من المسائل المختلف عليها، حيث يوجد رأي في الفقه الإسلامي ينكر حجية القياس[3].

أما عند من يعتد بالقياس فيرى أن القياس ليس مصدراً من مصادر الشريعة الإسلامية، وإنما هو دليل من الأدلة، وفرق بين الاثنين، فاصطلاح أدلة الأحكام يشمل المصادر وغير المصادر، أما الاجتهاد فهو دليل من أدلة الأحكام الشرعية، والقياس ما هو إلا صورة من صور الاجتهاد والفتوى التي تتغير بتغير الزمان والمكان والحال[4].

---

(1) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة ، المرجع السابق- ص٣٤ (وردفي معرض الرد على القائلين بهذا الاتجاه).

(2) لجنة الفتوى بالأزهر الشريف- مجلة رسالة الإسلام- ١٩٥٢.

(3) د. محمد أنس قاسم جعفر : الحقوق السياسية للمرأة ، المرجع السابق- ص٥٦.

(4) د. يوسف القرضاوي : فتاوى معاصرة، المرجع السابق- ج٢- ص٣٧٥.

أيضاً يشترط في القياس أن يكون الفرع مساوياً للأصل في علة الحكم، وذلك لأن الفرع ما لم يكن مساوياً للأصل في علة الحكم فإنه لا يكون نظيراً له أو شبيها به، وتعدية الحكم بالقياس إنما تكون إلى نظير الأصل وشبيهه، فإذا لم يتحقق ذلك فإن القياس يكون قياساً مع الفارق.

وبناء على ما تقدم فإنه لا مكان للقياس في ميدان الأحكام الدستورية في الشريعة، لأن الحكم الشرعي الذي يصح أن يقاس عليه إما إن يكون ثابتاً بنص القرآن والسنة، أو أن يكون ثابتاً بالإجماع.

- فبالنسبة للحكم الثابت بالإجماع فقد اختلف العلماء في جواز القياس عليه.
- وبالنسبة للأحكام الشرعية الدستورية الثابتة بنص قرآني فإن هذه الأحكام جميعاً إنما جاءت بنصوص تقرر مبادئ عامة دون التعرض للجزئيات، وكذلك الأمر في سنن الأحكام الدستورية المستقلة فهي تصدر في الجزئيات ولا تعد تشريعاً عاماً، وبالتالي لا يجوز استخدام القياس بشأنها[1].

وهناك من يؤيد هذا الرأي ويقول: إنه لا يجوز استخدام القياس في ميدان الأحكام الدستورية، لأنه من الميادين التي تقوم على الاجتهاد ثم إن الإسلام لم يحرم المرأة من المشاركة في الحياة السياسية، بل على العكس دعاها للاهتمام بالشئون السياسية للدولة.

إضافة إلى ما سبق فإن الأصل في الأشياء- كما يقول الأصوليون- الإباحة، ومن ثم فإنه نظراً لعدم وجود نص يمنع المرأة من مباشرة الحقوق السياسية فإن ذلك يعد حقاً لها[2].

---

(1) د. عبدالحميد متولي : مبادئ نظم الحكم في الإسلام- المرجع السابق ، ص٧١ وما بعدها.

(2) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة - المرجع السابق- ص٥٦، ٥٧.

المبحث الثاني

مصادر المشروعية في القانون

نتناول بعون الله تعالى في هذا المبحث بعض التشريعات العربية والمتعلقة بحقوق المرأة السياسية والعامة، وما كفلته لها تلك النصوص التشريعية الوضعية، مركزين اهتمامنا في البداية على النصوص الواردة في الوثائق الدستورية، باعتبار أن الدساتير تتربع على قمة الهرم التشريعي في الدول المعاصرة وذلك في مطلب أول، ونبين في المطلب الثاني النصوص القانونية الخاصة بمشاركة المرأة في العمل السياسي، ونجعل المطلب الثالث للحديث عن حقوق المرأة السياسية في المواثيق الدولية وموقف بعض الدول العربية من ذلك . على النحو التالي:

المطلب الأول

الدساتير الوطنية

تعتمد معظم الدول العربية فيما يتعلق بتحديد شكل نظامها السياسي سواء كان ملكياً أم جمهورياً، أو فيما يتعلق بوضع الأسس العامة الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك تحديد حقوق وواجبات كل من الأفراد والدولة، تعتمد على قواعد قانونية مكتوبة تسمى الدساتير.

وسنركز في دراستنا هذه على الدساتير العربية حيث بالرجوع إلى نماذج منها تبين أنها تتضمن أكثر من اتجاه ،فمنها من يساوي بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات ،ومنها من خص المرأة بأحكام ومنها من ميز الرجال على النساء.

وتجدر الإشارة إلى أن الأحكام المتعلقة بحقوق المرأة لم تتسم بالثبات في الدساتير العربية، فهي تتغير في الدستور الواحد بالتعديل من حال إلى حال وفقا للظروف الزمنية ولاعتبارات أخرى .

وسنورد الاتجاهات الدستورية العربية المعاصرة في هذا المجال وفقاً لما يلي :

أولاً: الاتجاه الدستوري الذي ساوى بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات:

أورد هذا الاتجاه في صلب دساتيره نصوصاً واضحة لم تميز بين الرجال والنساء بسب الجنس، كما إن البعض منها قد أطلق تلك المساواة في جميع الحقوق والواجبات، وقيدها البعض الآخر في الحقوق السياسية دون غيرها، إلا أن جميع هذه الدساتير تقر بمبدأ المساواة ومنها الدستور الليبي[1] والذي جاء في صدر المادة الأولى منه أن "المواطنون في الجماهيرية العظمى ذكوراً وإناثاً أحرار متساوون في الحقوق والواجبات ولا يجوز المساس بحقوقهم"، وتنص المادة الثانية فيه على أن "لكل مواطن الحق في ممارسة السلطة وتقرير مصيره في المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية ولا يجوز حرمانه من عضويتها ومن الاختيار لأماناتها متى توافرت الشروط المقررة لذلك".

وفي هذا الاتجاه ينص الدستور الكويتي[2] في المادة (٢٩) منه على أن "الناس سواسية في الكرامة الإنسانية وهم متساوون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو

---

(١) الدستور الليبي آخر تعديل له في ١٩٩١م.

(٢) المادة (٢٩) من الدستور الكويتي الصادر في عهد الأمير عبدالله سالم الصباح.

اللغة أو الدين"، وبالرغم من وضوح النص الدستوري السالف الذكر بعدم التمييز بسبب الجنس، إلا أن المرأة في الكويت كانت ممنوعة من الانتخاب والترشح إلى عهد قريب وسيأتي الحديث عن ذلك في المطلب التالي.

والدستور السوداني كذلك يسير في هذا الاتجاه،حيث تنص المادة (٢١) منه المعنونة (بالحق في التساوي) على أن "جميع الناس متساوون أمام القضاء، والسودانيون متساوون في الحقوق و الواجبات في وظائف الحياة العامة، ولا يجوز التمييز فقط بسبب العنصر أو الجنس أو الملة الدينية، وهم متساوون في الأهلية للوظيفة والولاية العامة ولا يتمايزون بالمال"[١].

كما ينص الدستور التونسي على أن "كل المواطنين متساوون في الحقوق والواجبات وهم سواء أمام القانون"[٢] ، وينص الدستور اللبناني في المادة السابعة منه على أن "كل اللبنانيين سواء لدى القانون وهم يتمتعون بالسواء بالحقوق المدنية والسياسية ويتحملون الفرائض والواجبات العامة دونما فرق بينهم"[٣] وتؤكد المادة (١٢) من نفس الدستور على أن "لكل لبناني الحق في تولي الوظائف العامة لا ميزة لأحد على الآخر إلا من حيث الاستحقاق والجدارة حسب الشروط التي ينص عليها القانون".

كما أن الدستور المغربي يسير في هذا الاتجاه حيث ينص في الفصل الثامن منه على أن "الرجل والمرأة متساويان في التمتع بالحقوق السياسية. لكل مواطن ذكراً كان أو أنثى الحق في أن يكون ناخباً إذا كان بالغاً سن الرشد ومتمتعاً بحقوقه المدنية والسياسية"[٤].

---

(١) المادة (٢١) من الدستور السوداني ، صادر عام ١٩٩٤م.
(٢) الفصل رقم (٦) من الدستور التونسي صادر عام ١٩٧٢م ، اخر تعديل له عام ٢٠٠٢م.
(٣) المادة (٧) من الدستور اللبناني.
(٤) الفصل رقم (٥) من الدستور المغربي .

ثانياً: الاتجاه الذي خص المرأة بأحكام وأكد عليها في صلب الوثيقة الدستورية:

هذا الاتجاه ينطلق من الاعتراف بوجود واقع ثقافي يميز بين الرجل والمرأة ،ولذلك تحرص دساتير هذا الاتجاه على النص في صلبها على ضرورة إزالة العوائق التي تحول دون تمتع المرأة بحق المساواة مع الرجل في الحقوق بهدف الوصول بها إلى مستوى المساواة المطلوبة ،ومثال ذلك المادة (٤٥) من الدستور السوري التي تنص على أن "تكفل الدولة للمرأة جميع الفرص التي تتيح لها المساهمة الفعالة والكاملة في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية وتعمل على إزالة القيود التي تمنع تطورها ومشاركتها في بناء المجتمع العربي الاشتراكي"[١].

والمادة (١١) من الدستور المصري[٢] التي تنص على أن "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع، ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بأحكام الشريعة الإسلامية".

ثالثاً: الاتجاه الذي أكد على تميز الرجال على النساء في بعض الحقوق:

يمثل هذا الاتجاه الدستور اليمني[٣] والدستور الأردني ،حيث تنص المادة(٣١) من الدستور اليمني على أن "النساء شقائق الرجال، ولهن من

---

(١) الدستور السوري آخر تعديل له عام ٢٠٠٠ وهو صادر عام ١٩٧٢م.

(٢) الدستور المصري صادر عام ١٩٧١م ، عدل عام ١٩٨٠م وآخر تعديل له عام٢٠٠٥ م.

(٣) دستور الجمهورية اليمنية صادر عام ١٩٩١م عدل عام ١٩٩٤م وأخر تعديل له عام ٢٠٠١م ويجري حاليا هذا العام تقديم مقترح بالتعديل قبيل الانتخابات الرئاسية .

الحقوق وعليهن من الواجبات ما تكفله وتوجبه الشريعة وينص عليه القانون" وهذا معناه أن حقوق المرأة متوقفة على اجتهادات الفقهاء وما يصدره المجلس التشريعي من قوانين الأمر الذي يعني التمايز في المراكز القانونية بين الرجل والمرأة، والإقرار مقدما بان للرجل حقوقا لا تمتلكها المرأة مع أن الدستور نفسه في المادة (٤١) قد أكد على أن "المواطنون جميعهم متساوون في الحقوق والواجبات" ولفظ المواطن ينصرف إلى الرجل والمرأة على حد سواء، كما تنص المادة (٤٢) من الدستور نفسه على أن "لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتكفل الدولة حرية الفكر" وتؤكد المادة (٤٣) منه على أن "للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء"، كل ذلك تأكيداً لما تبناه الدستور في الفصل الأول المتعلق بأسس الدولة السياسية في المادة الرابعة منه التي تنص على أن "الشعب مالك السلطة ومصدرها ويمارسها بشكل مباشر عن طريق الاستفتاء والانتخابات العامة، كما يزاولها بطريقة غير مباشرة عن طريق الهيئات التشريعية والتنفيذية والقضائية وعن طريق المجالس المحلية المنتخبة".

والمرأة باعتبارها أحد مكونات هذا الشعب فإنها تملك هذه السلطة مثلها مثل الرجل، ولذلك فإن لها حقوقاً في الانتخاب والترشح للولايات العامة مثلها مثل الرجل.

ويسير في هذا الاتجاه الدستور الأردني الذي يقر مبدأ المساواة بين الأردنيين في الحقوق والواجبات أمام القانون "وإن اختلفوا في العرق أو اللغة أو الدين"[1].

---

(1) مادة (٦) من الدستور الأردني.

وتنص المادة (٢٢) منه على أن "لكل أردني حق في تولي المناصب العامة بالشروط المعينة بالقوانين أو الأنظمة"، وإن كانت المادة (٢٣) من الدستور ذاته في الفقرة الثانية منها تؤكد على أن "تحمي الدولة العمل وتضع له تشريعاً يقوم على المبادئ الآتية: ...... تعيين الشروط الخاصة بعمل النساء والأحداث"[١].

واستثناء من المبدأ الذي نص عليه الدستور الأردني فيما يتعلق بمساواة الأردنيين في الحقوق والواجبات، فقد جاء في أحكامه المتعلقة بالسلطة التنفيذية والخاصة بالملك وحقوقه ما قضت به المادة (٢٨) من الدستور التي تنص على أن "عرش المملكة الأردنية الهاشمية وراثي في أسرة الملك عبد الله بن الحسين وتكون وراثة العرش في الذكور من أولاد الظهور.

من خلال استعراض الاتجاهات الدستورية سالفة الذكر تبين لنا مدى التمايز في موقف التشريعات العربية من حقوق المرأة ومن مبدأ مساواتها في الحقوق السياسية والعمل العام بالرجل ، وهذا الاختلاف مرده تباين الاتجاهات السياسية والثقافية المتعلقة بحقوق المرأة ومدى مشاركتها في العمل السياسي والعام ،كما أن الموروث الثقافي والفقهي الذي يمنع من ولاية المرأة ويحد من مشاركتها في العمل السياسي قد بدا واضحا في بعض التشريعات الدستورية وهي الاتجاهات التي ميزت النساء بنصوص خاصة ولم تساو بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات مع اختلاف مهام وصلاحيات المؤسسات السياسية المعاصرة ، ولذا نؤيد الاتجاه الدستوري الذي يساوي صراحة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات المتعلقة بالعمل السياسي كما سبق وان بينا ولما سيأتي توضيحه لاحقا . .

([١]) الفقرة (د) من المادة (٢٣) الدستور الأردني.

المطلب الثاني

مصادر المشروعية في التشريعات القانونية

تجدر الإشارة إلى أنه لا يكفي للقول بوجود حقوق للمــرأة مجــرد النص عليها في صلب الوثيقة الدستورية، بل يجب أن تكون القوانين المنظمة لاستخدام هذه الحقوق متفقة مع الدستور وكفيلة بأن تجعل من الواقع العملي مطابقاً لمستوى الأحكام الدستورية، لا أن تكون الوثيقة الدستورية بعيدة كل البعد عن الممارسة العملية للحقوق السياسية،سواء أكانــت نتيجــة مخالفــة المؤسسة التشريعية للحقوق المكفولة دستورياً، أم نتيجة الممارسات الخاطئة، سواء من قبل المؤسسات الحاكمة أم الجماعات المحكومة[١].

وتأكيداً لما سبق كانت المادة الأولى[٢]من قانون الانتخابات الكويتي تقصر حق الانتخاب والترشيح على الرجال في الكويت دون النساء، مع أن الدستور الكويتي – كما سبق وأن عرضنا – ينص على المساواة بين الرجل والمرأة[٣].

---

(١) منصور محمد الواسعي– الحقوق السياسية في دستور الجمهورية اليمنيــة – معهــد البحوث والدراسات العربية– ماجستير– القاهرة ٢٠٠٥م– ص١.

(٢) تنص المادة الأولى من قانون الانتخابات الكويتي على أن "لكل كويتي من الذكور بالغ من العمر احدى وعشرين سنة ميلادية كاملة حق الانتخاب " .

(٣) كان مجلس الأمة الكويتي رفض في تشرين الثاني (نوفمبر) بــضغط مــن النــواب الإسلاميين وممثلي القبائل مرسوماً أصدره أمير الكويت الشيخ جابر الأحمد الــصباح في أيار/ مايو ١٩٩٩م ينص على منح المرأة حقوقها السياسية في انتخابــات العــام ٢٠٠٣م ولكنه صدر مرسوم أميري بتاريخ ٢٠٠٣/٧/٥ بمنح المرأة الكويتية مباشرة الحقوق السياسية وظل بعض أعضاء مجلس الأمة الكويتي يعترضون عليه إلــى أن صدر قانون بتعديل المادة الأولى ومنح المرأة حقوقها السياسية استناداً إلى الدســتور وذلك بتاريخ / /٢٠٠٥م ، ومؤخرا تمت اول انتخابات نيابية في الكويت شاركت فيها المرأة مرشحة وناخبة بتاريخ ٢٠٠٦/٦/٢٩م .

ويمكن تحديد اتجاهين للتشريعات القانونية العربية بشأن ما تضمنته من أحكام تتعلق بالحقوق السياسية للمرأة ،احدهما يجعل مشاركة المرأة في الحياة السياسية واجبا لا حقا والآخر يخص المرأة بأحكام تهدف إلى تشجيعها ودفعها إلى المشاركة في الحياة السياسية نشير إليهما فيما يلي :

الاتجاه الأول:

هذا الاتجاه - وبنصوص صريحة - اعتبر المشاركة في الحياة السياسية واجباً وليس حقاً للرجل والمرأة على حد سواء.

ويمثل هذا الاتجاه بوضوح قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية في جمهورية مصر العربية، حيث ينص في المادة الأولى منه "على كل مصري ومصرية بلغ ثماني عشرة سنة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

أولاً: إبداء الرأي فيما يأتي:-

١- الاستفتاء الذي يجري لرئاسة الجمهورية[١].

٢- كل استفتاء آخر ينص عليه الدستور.

ثانياً: انتخاب أعضاء كل من:-

١- مجلس الشعب.

٢- مجلس الشورى.

٣- المجالس الشعبية المحلية.

---

(١) تم تعديل الدستور فيما يتعلق بطريقة انتخاب رئيس الجمهورية ، ولم يعد هناك استفتاء ،إنما انتخاب حر مباشر في ظل تنافس على هذا المنصب ولدورتين انتخابيتين فقط ، وذلك في منتصف عام ٢٠٠٥م.

ويعفى من أداء هذا الواجب ضباط وأفراد القوات المسلحة الرئيسية والفرعية والإضافية، وضباط أفراد هيئة الشرطة طوال مدة خدمتهم بالقوات المسلحة أو الشرطة"[1].

ومن الواضح أن هذا الاتجاه قد جاء بعبارة واضحة تجعل من المشاركة السياسية واجباً وليس حقاً، فلفظ "على كل مصري ومصرية" يدل على الوجوب، وزيادة في التوضيح جاء في صلب المادة السابقة "يعفى من هذا الواجب..." الأمر الذي يدل صراحة على تبني المشرع المصري لفكرة الوجوب في المشاركة السياسية وليس الاستحقاق خلافاً لما عنون به القانون وهو مباشرة الحقوق السياسية، وبما أن من خصائص الحق الترك أو الفعل دون مساءلة،عكس الواجب حيث يعاقب تاركه ، فقد أكد المشرع المصري في المادة ٣٩ الباب الرابع- جرائم الانتخاب- من نفس القانون على معاقبة من يتخلف عن ممارسة هذا الواجب،فنصت المادة على أن "يعاقب بغرامة لا تتجاوز عشرين جنيهاً من كان اسمه مقيداً بجداول الانتخاب وتخلف لغير عذر عن الإدلاء بصوته في الانتخاب أو الاستفتاء".

الاتجاه الثاني:

من أبرز التشريعات التي شجعت المرأة على المشاركة في الحياة السياسية ما تبناه المشرع اليمني في قانون الانتخابات والاستفتاء ، حيث نصت المادة الثانية منه المقصود بعبارة المواطن وهو " كل يمني ويمنية"[2] ،

---

(1) قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية رقم ١٧٣ سنة ٢٠٠٥م- والمعدل لأحكام القانون رقم ٢٢٠ لسنة ٩٤ والقانون رقم (٧٣) ١٩٥٦م.

(2) قانون الانتخابات والاستفتاء رقم (١٣) سنة (٢٠٠١م) آخر تعديل له عام ٢٠٠٢م.

وبالتالي فجميع الأحكام الواردة منه المتعلقة بحقوق المواطنة تشمل الرجال والنساء على حد سواء في كافة الحقوق السياسية المنصوص عليها في القانون، وزيادة في رغبة المشرع على تشجيع المرأة في المشاركة السياسية، وانطلاقاً من المحافظة على القيم السائدة والالتزامات الشرعية، فقد نص المشرع في المادة السابعة من ذلك القانون على أن "تقوم اللجنة العليا باتخاذ الإجراءات التي تشجع المرأة على ممارسة حقوقها الانتخابية، وتشكيل لجان نسائية تتولى تسجيل وقيد أسماء الناخبات في جداول الناخبين، والتثبت من شخصياتهن عند الاقتراع ،وذلك في إطار المراكز الانتخابية المحددة في نطاق كل دائرة من الدوائر الانتخابية" وبهذا شجع القانون على مشاركة المرأة في الحياة السياسية ،بتسهيل تلك المشاركة عبر لجان نسائية خصصت لهذا الغرض.

وفي هذا الاتجاه يذهب المشرع السوداني إلى أبعد من ذلك من أجل دفع المرأة للمشاركة في الحقوق السياسية، فخصص نسبة من مقاعد المجلس الوطني للنساء، فنص في الفقرة ب من المادة (٢٨) على تخصيص "تسعين نائباً بالانتخاب الخاص وغير المباشر على النحو التالي:

أولاً: خمس وثلاثون نائبة بالانتخاب الخاص من الناخبات، تمثل كل ولاية نائبة واحدة إلا الولايات الثلاث الأكثر سكاناً فتمثل كل ولاية منها ثلاث نائبات والولايات الثلاث التي تليها في حجم السكان فتمثل كل ولاية منها نائبتان"[١].

ويلاحظ أن المشرع السوداني إذا كان قد خصص أماكن للمرأة داخل المجلس التشريعي فقد منحها من باب أولى حق الانتخاب والتصويت مساواة بالرجل، إلا أن هذا المسلك التشريعي بالرغم من محاولته تشجيع المرأة

---

(١) قانون الانتخابات العامة السوداني الصادر عام ١٩٩٨م.

للمشاركة في العمل السياسي إلا أنه بهذا التخصيص وهذا التحديد لعدد من المقاعد البرلمانية للمرأة يعد مخالفة لمبدأ المساواة الذي غالباً ما حرصت الدساتير على إقراره.

وفي هذا الصدد كان يسير قانون مباشرة الحقوق السياسية في مصر السابق، الذي تبنى أسلوب الانتخاب بالقائمة، حيث خصص مقعداً للمرأة في كل قائمة انتخابية، وبسبب حرمانه للمستقلين من الترشح وحصر القوائم على المرشحين من الأحزاب السياسية فقد تم الطعن عليه أمام المحكمة الدستورية، والتي أبطلته استناداً إلى مخالفته لمبدأ المساواة المنصوص عليها في صلب الوثيقة الدستورية[١].

وهناك تشريعات عربية أخرى ساوت بين الرجل والمرأة في حق المشاركة السياسية، منها ما سار عليه المشرع البحريني في المرسوم بقانون رقم ١٤ سنة ٢٠٠٢م بشأن مباشرة الحقوق السياسية إذ نص في المادة الأولى منه بأن "يتمتع المواطنون رجالاً ونساءً بمباشرة الحقوق السياسية الآتية:-

١- إبداء الرأي في كل استفتاء يجري طبقاً لأحكام الدستور.

٢- انتخاب أعضاء مجلس النواب".

كما أن هناك تشريعات أخرى ما تزال في خطواتها الأولى في هذا الاتجاه[٢].

---

(١) قانون الانتخابات رقم (١٨٨) سنة (١٩٨٦م).

(٢) منها المملكة العربية السعودية التي سمحت مؤخرا للمرأة بالترشح في انتخابات الغرفة التجارية وكانت قد منحت للرجال والنساء حق الانتخاب للمجالس البلدية ، وأصدرت مؤخرا مرسوما ملكيا يمنح المرأة حق العمل في كافة المجالات .

بالرغم مما تضمنته التشريعات العربية من أحكام تتعلق بالحقوق السياسية للمرأة اشرنا إليها فيما سبق إلا أن الواقع العملي في كثير من الدول العربية لا يختلف الآن كثيرا عن السابق فما تزال مشاركة المرأة في المجالس النيابية متدنية بحسب الإحصاءات الرسمية .

المطلب الثالث

مصادر المشروعية في المواثيق الدولية

يأتي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مقدمة المواثيق الدولية حيث تنص مادته الأولى على مبدأ المساواة بين الأفراد بصفة عامة، وعدم التمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو الآراء السياسية. والمساواة في هذا الإعلان هي مساواة قانونية وهي تعني المساواة بين الرجال والنساء في جميع الحقوق[1].

وقد أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ١٠ديسمبر ١٩٤٨م، وبإعلان مبدأ المساواة أمام الوظائف العامة وانتشاره في غالبية الدول، انتهى النظام الذي ساد في مجال الوظيفة العامة في النظم القديمة وأصبحت الوظيفة العامة حقاً لكل مواطن، وطبق هذا المبدأ بالنسبة للمرأة[2].

واعترفت دساتير معظم دول العالم للمرأة بحق الانتخاب، وكذلك بحق الترشح للمقاعد البرلمانية والوظائف السياسية، وقد وقفت عصبة الأمم

---

(1) د. محمد فريد الصادق: الحقوق السياسية للمرأة ، المرجع السابق ، ص١٨٣.

(2) أميمة فؤاد مهنا – المرأة والوظيفة العامة– رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤م، ص٧٨.

خلف الاتحادات النسائية المطالبة بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، مما كان له الأثر الفعال في اعتراف الدول بالحقوق السياسية للمرأة[١].

ثم أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة في ٢٠ ديسمبر عام ١٩٥٢م الاتفاقية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة بأغلبية كبيرة، كما صدر عن الأمم المتحدة أيضاً اتفاقية دولية خاصة بالحقوق السياسية للمرأة في ٣١ مارس عام ١٩٥٣م تضمنت النص على حق النساء في التصويت في جميع الانتخابات على قدم المساواة مع الرجل بدون أية تفرقة، كما أجازت أن تنتخب النساء أيضاً في كل ما تنشئه قوانين الدولة من هيئات تنتخب انتخاباً عاماً وذلك أسوة بالرجال[٢].

وفي عام ١٩٦٦م أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة - بعد موافقة الدول الأطراف - الاتفاقية الدولية في شأن الحقوق المدنية والسياسية والتي نصت في المادة الثالثة على ضمان مساواة الرجل والمرأة في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية التي تضمنتها الاتفاقية الحالية، ومما يتعلق بموضوع البحث نص المادة (٢٥) من أن كل مواطن له الحق والفرصة دون أي تمييز في أن يشارك في سير الحياة العامة إما مباشرة أو عن طريق ممثلين يختارون بحرية تامة، وأن ينتخب أو ينُتخب في انتخابات دورية أصلية وعامة، وقد تضمن هذا المعنى أيضاً الاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية الصادرة في ٤ نوفمبر عام ١٩٥٠م بمدينة روما[٣].

---

(١) د. محمد فريد الصادق:الحقوق السياسية للمرأة،المرجع السابق- ص١٨٤.

(٢) د. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ،-المرجع السابق- ص٧٤.

(٣) د. محمد انس قاسم جعفر: نفس المرجع - ص٧٤.

ومن أجل تأكيد الحقوق السياسية للمرأة ، والقضاء على كافة مظاهر التمييز بينها وبين الرجل، صدر عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٧م إعلان خاص يتضمن القضاء على كل أنواع التمييز ضد المرأة[١]. وقد تضمن هذا الإعلان في المادة الرابعة منه على أنه يلزم مراعاة اتخاذ كافة التدابير المناسبة لتأمين تمتع المرأة - على قدم المساواة مع الرجل ودون أي تمييز- بالحقوق الآتية:-

أ - حق الاقتراع في جميع الانتخابات والترشح لمقاعد جميع الهيئات المنبثقة عن الانتخابات العامة.

ب - حق الاقتراع في جميع الاستفتاءات العامة.

ثم أعلنت هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٧٥م عاماً دولياً للمرأة، وعقد في نفس العام المؤتمر العالمي الأول للمرأة في ١٩ يونيو في المكسيك وحضرته أكثر من ثمانية آلاف امرأة من مائة وثلاثٍ وثلاثين دولة، وقد أصدر المؤتمر في نهايته خطة لأول وثيقة عمل تضمنت مبادئ أساسية، منها ضرورة اشتراك المرأة في صنع القرار السياسي، وتحقيق المساواة الكاملة بين المرأة والرجل خاصة في تولي الوظائف العامة وعلى أعلى مستوى فيها[٢].

وحرصاً من المجتمع الدولي على إقرار حقوق المرأة ومنع التمييز بشأنها، اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٨ ديسمبر عام ١٩٧٩م اتفاقية هامة هي الاتفاقية الخاصة بالقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في مختلف مناحي الحياة في المجتمع، وقد صادقت على هذه الاتفاقية حوالي (١١٧) دولة حتى أكتوبر عام ١٩٩٣م.

---

(١) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في دور انعقادها الثاني والعشرين رقم ٢٢٦٣ بتاريخ ٧ نوفمبر ١٩٦٧م.

(٢) مجلة اليونسكو- العدد ١٧١- ١٧٢ أكتوبر، نوفمبر ١٩٧٥م.

وقد ضمت الاتفاقية ستة أجزاء، وتطرقت في بدايتها إلى مبدأ المساواة الذي سبق أن نصت عليه كافة المواثيق الدولية التي تشكل الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وتضمنت التعريف بمصطلح "التمييز ضد المرأة" ويقصد به أي تفرقة أو استبعاد أو تقييد يتم على أساس الجنس ويكون من آثاره أو أغراضه توهين أو إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان، والحريات الأساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إحباط تمتعها بهذه الحقوق أو ممارستها لها[١].

كذلك أكدت الاتفاقية على التدابير التي يجب أن تتخذها الدول للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلد، وكذلك في ميدان التربية، لكي تكفل لها حقوقها بالتساوي مع الرجال.

وتناولت الاتفاقية مسألة الاعتراف للمرأة بالمساواة مع الرجل أمام القانون، وفي الأهلية، وكافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وقد أنشئت الاتفاقية لجنة للقضاء على التمييز ضد المرأة، تعمل على ذلك عبر آلية حددتها الاتفاقية، وكذلك قيام الدول الأطراف في الاتفاقية بتقديم تقارير إلى الأمين العام عما اتخذته من تدابير تشريعية وقضائية وإدارية وغيرها، من أجل إنفاذ أحكام هذه الاتفاقية، وعن التقدم المحرز في هذا الصدد.

واختتمت الاتفاقية بأنها لا تمس ولا تلغي أية أحكام تكون أكثر مواتاة لتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، سواء كان ذلك في تشريعات الدولة الطرف أو في اتفاق دولي آخر نافذ إزاء تلك الدولة[٢].

وقد تضمنت المادة السابعة من هذه الاتفاقية بشكل أساسي ما يهم

---

(١) د. محمد فريد الصادق: الحقوق السياسية للمرأة ،المرجع السابق- ص١٨٧.

(٢) د. محمد فريد الصادق: نفس المرجع ، ص١٨٨.

موضوع البحث، وهو ضرورة أن تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة، وبوجه خاص ما يكفل للمرأة على قدم المساواة مع الرجل الحق في : [1]

أ - التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة، وأهلية الانتخاب لجميع الهيئات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع العام.

ب - المشاركة في صياغة سياسة الحكومة وتنفيذ هذه السياسة وفي شغل الوظائف العامة وتأدية جميع المهام على جميع المستويات الحكومية.

جـ- المشاركة في جميع المنظمات والجمعيات غير الحكومية والتي تعنى بالحياة العامة والسياسية للبلد.

وقد توالت بعد ذلك المؤتمرات الدولية للمرأة، حيث أنها تشكل نقاط انطلاق أساسية لتنفيذ السياسات التطلعية لدول العالم للنهوض بمواردها، وجاء المؤتمر الدولي الثالث للمرأة بمدينة نيروبي عام ١٩٨٥م ليؤكد ضرورة مساهمة المرأة في التنمية الشاملة كونها المحرك الأساسي في الكثير من المجتمعات،ولذلك يلزم تمتعها بكل الحقوق أسوة بالرجل، واختتم المؤتمر بالتوصيات التي من أهمها مساواة المرأة بالرجل في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

وبين تاريخي ١٢-١٨ سبتمبر عام ١٩٨٩م عقد المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع للأمم المتحدة اجتماعاً لبحث مسألة المساواة في المشاركة السياسية والمشاركة في اتخاذ القرارات، وقد لاحظت اللجنة المعنية بحالة المرأة

---

(1) تقرير المؤتمر العالمي المنعقد في كوبنهاجن في يوليو ١٩٨٠م، منشورات الأمم المتحدة.

(2) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة، (المساواة والتنمية والسلم)، نيروبي- يوليو ١٩٨٥م- منشورات الأمم المتحدة.

أن النساء لا يشاركن مشاركة كاملة في الخيارات العامة، وأنهن ممثلات في السياسة وخاصة على مستويات اتخاذ القرار بنسبة ضئيلة، ومن أجل ذلك اقترحت اللجنة خلق الظروف التي يتوافر فيها عدد كاف من النساء في مناصب صنع القرار، سواء في السياسة أو في الوظيفة الحكومية، بحيث لا يكون ثمة اعتبار للجنس، ويصبح اختيار النساء في المناصب العليا أمراً حتمياً وعادياً[1].

وبين تاريخي ٤-١٥ سبتمبر عام ١٩٩٥م انعقد في العاصمة الصينية بكين المؤتمر الدولي الرابع للمرأة، والذي طالب بتمكين المرأة من القيام بدورها في صنع القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك تعزيز فرص المرأة في الاعتماد الاقتصادي على الذات وتهيئة فرص العمل المناسبة لها، وأكد المؤتمر على أن حقوق المرأة من حقوق الإنسان، ولذا يجب المساواة في الحقوق والفرص والوصول إلى الموارد، وضرورة القضاء على التفرقة الوظيفية وجميع أشكال التمييز في كافة مجالات الحياة[2].

ومن الجدير بالذكر أن مقررات المؤتمرات الدولية متوقفة في نفاذها على مصادقة أعضائها ، ويلاحظ أن معظم الدول العربية قد صادقت على الاتفاقية المذكورة مع تحفظات تتعلق اغلبها بالأحكام ذات الصلة بقوانين الأحوال الشخصية أو قوانين الأسرة مما يعني مصادقتها على الأحكام المتعلقة بالحقوق السياسية .

ومع ذلك فما تزال بعض التشريعات العربية قاصرة عن تلبية ما تطلبه الاتفاقية في هذا المجال .

---

(١) د. محمد فريد الصادق مرجع سابق – ص١٨٩.

(٢) تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة – بكين ٤-١٥ سبتمبر ١٩٩٥م.

الفصل الثالث

نطاق الحقوق السياسية للمرأة ووسائل حمايتها

تقسـيم:

نبحث في هذا الفصل بمشيئة الله نطاق الحقوق السياسية للمرأة في **المبحث الأول** منه، ثم نتناول في **المبحث الثاني** وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة، ونخصص **المبحث الثالث** لانتهاء الحقوق السياسية للمرأة، وبذلك يتحدد تقسيم هذا الفصل وفقا لما يلي :

المبحث الأول:

نطاق الحقوق السياسية للمرأة

المبحث الثاني:

وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة

المبحث الثالث:

انتهاء الحقوق السياسية للمرأة

المبحث الأول

نطاق الحقوق السياسية للمرأة

ندرس نطاق الحقوق السياسية للمرأة في مطلبين نخصص الأول منهما لدراسة الحدود التشريعية المتعلقة بممارسة المرأة للعمل العام ، ونخصص الثاني لدراسة القيود الاجتماعية والفطرية ومدى اعتبارها في التشريع الإسلامي وفقاً لما يلي :

المطلب الأول

الحدود التشريعية المتعلقة بممارسة المرأة للعمل العام

نتناول في هذا المطلب بعون الله تعالى الحدود التشريعية لممارسة المرأة للعمل العام في فرعين، نخصص الأول منها للحدود التشريعية لدى فقهاء الشريعة الإسلامية ، ونجعل الثاني للحدود التشريعية في النظم القانونية .

الفرع الأول

الحدود التشريعية المتعلقة بحق المرأة في العمل العام في فقه الشريعة الإسلامية

حق المرأة في العمل بصفة عامة، وتولي الوظائف العامة بصفة خاصة، من الحقوق التي أثارت ومازالت تثير جدلاً عنيفاً في الفقه الإسلامي المعاصر، وذلك بالرغم من أن في عهد الرسول ﷺ كانت المرأة تضطلع بأعمال كثيرة وصلت إلى أعلاها، وهو الجهاد في سبيل الله مع الرسول ﷺ ،

ولم ينكر عليها الرسول ﷺ ذلك، وقد رأينا كيف عين الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه "الشفاء بنت عبد الله" واليه على الحسبه، ولكن بعد عصر الفتوحات وتداخل ثقافات الشعوب بدأت تتسلل إلى المجتمع الإسلامي عادات أدت شيئاً فشيئاً إلى تدهور أحوال المرأة حتى وصلت إلى ادنى مستوى في عهد الدولة العثمانية، حيث أصبحت المرأة عبارة عن إنسان محبوس في قفص لا تتعلم ولا تبدي رأياً ولا مشورة، ولا تعمل إلا في المنزل فقط ، وبعد إنهيار الدولة العثمانية التحقت المرأة ولو بشكل يسير في المراحل التعليمية، ومع ظهور العمل الحكومي الذي يكفل لموظفيه الكثير من الامتيازات، تقدمت المرأة المتعلمة لهذه الوظائف أسوة بالرجل، وطالبت بالالتحاق بها وحصولها على أجر مثلها مثل الرجل، وهنا ثار الجدل هل يحق للمرأة المسلمة ممارسة العمل أو لا؟

أنقسم الفقهاء المعاصرون بين مؤيد ومعارض، فالمؤيد يرى ضرورة مشاركة المرأة في تنمية المجتمع لأنها تمثل نصف عدده ولا يجوز أن يظل هذا النصف معطلاً لأن في ذلك تراجع لمستوى التنمية وعدم مواكبة للعصر، والمعارض يرى أن المرأة لا مكان لها إلا المنزل، وأن عملها الأساسي الذي خلقت من أجله هو داخل البيت بما يحتويه من رعاية الزوج والأطفال، وأن خروجها للعمل لا يكون إلا للضرورة القصوى ويكون ضمن شروط وضوابط.

ونعرض فيما يلي لرأي كل من الاتجاهين وفقا لما يلي :

الاتجاه الاول :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن دور المرأة الأساسي هو رعاية الأسرة والأطفال، ولا يحق لها الخروج للعمل، أو تولي الوظائف العامة لما في ذلك

من إخلال بواجبها الأساسي ودورها الطبيعي في الحياة، ووجوب قرارها في بيتها، ولا يكون عملها إلا استثناء مطلقاً في حالة الضرورة القصوى التي تقدر بقدرها[1].

ومن أنصار هذا الرأي الشيخ محمد متولي الشعراوي الذي يرى أن الله سبحانه وتعالى كما خلق الليل والنهار وهما نوعان مختلفان ولهما مهمتان مختلفتان، فقد خلق كذلك الرجل والمرأة نوعين مختلفين لجنس واحد، لهما مهمات مشتركة مثل الحرية العقيدة وإبداء الرأي، ولهما أيضاً مهمات مختلفة حددها الخالق سبحانه بقوله تعالى ﴿ **وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى** ﴾[2]. وقوله تعالى ﴿ **لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ** ﴾[3]. فلكل من المرأة والرجل مهمة محدده شأنها شأن جميع المخلوقات التي خلقها الله تعالى، وحدد لها مهمتها ولا يجوز أن يغير نوع على حقوق أو واجبات النوع الأخر كي لا يحدث الفساد في نظام الكون، ومهمة المرأة الأساسية في نظر الشيخ الشعراوي هي أن تكون سكناً للرجل، وبعد ذلك تأتي مهمتها في الحفاظ علي المودة والرحمة في الأسرة ورعاية الأطفال التي يعتبرها أشرف مهمة، وأما عملها فما هو إلا استثناء، ولا يكون إلا لمجابهة الضرورة، وعلى الرجل أن يساعدها ولا يجعلها تضطر إلى مزاحمة الرجال وعلى أن يكون خروجها للعمل في الشكل والمظهر الذي يقره الإسلام[4].

---

(١) د. أميمة فؤاد مهنا : المرأة والوظيفة العامة – المرجع السابق – ص ٥٤ .

(٢) سورة الليل – أية (١-٤).

(٣) سورة النساء– أية (٣٢).

(٤) محمد متولي الشعراوي : القضاء والقدر إعداد وتقديم أحمد فراج– ١٩٥٥م.

وبالرغم من أن الشيخ محمد الغزالي يرى أن للمرأة أن تعمل في حالات معينة مثل تعليم الأطفال، إلا أنه يرى أن عملها لا يكون إلا استثناء لأن المبادئ الإسلامية ما كانت لتجعل المرأة في حاجة للعمل، لأن هناك من يحمل مسئولية الإنفاق عليها وفي حالة عدم وجوده يتولى بيت المال ذلك تطبيقاً لقول الرسول عليه الصلاة والسلام "من ترك مالاً فلورثته ومن ترك عيالاً فإلى وعلي" ويرى أنه يجب أن تشغل المرأة الوظيفة العتيدة المهيأة لها وهي وظيفة ربة البيت[1].

ويرى أبو الأعلى المودودي أنه ليس لنشاط الرجل والمرأة دائرة واحدة، وليس للمرأة أن تشارك الرجل في مجالات عمله، وأن ذلك يحملها أثقالاً مضاعفة تضاف إلى واجباتها الفطرية التي لاقبل للرجل بمشاركتها فيها[2].

والأستاذ عباس محمود العقاد من أنصار هذا الرأي أيضاً، حيث يرى أنه في وسع المرأة المسلمة التي تحرم عليها قوامة البيت أن تزاول العمل الشريف، وإن ذلك حقها كلما سيقت إليه أو كلما اختارته لمصلحته، وذلك حقها في القرآن الكريم، ولكنه يرى أن المجتمع الأمثل ليس هو المجتمع الذي تضطر فيه المرأة إلى الكدح لقوتها وقوت أطفالها، وليس هو المجتمع الذي تعطل فيه أمومتها وتنقطع لذاتها وتنصرف إلى مطالبها وأهوائها، وليس هو المجتمع الذي ينشأ فيه النسل بغير أمومة وبغير أبوة وبغير أسرة، ويرى أن المجتمع الأمثل هو الذي تكون فيه المرأة مكفولة المؤنة في أمومتها[3].

---

(1) محمد الغزالي: حقوق الإنسان من تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة -١٩٦٥ م، ص١٧١-١٧٥.

(2) أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة- تحقيق خليل أحمد الحامدي،دار القلم ، الكويت ،ط ٢ ، ١٩٧٤م، ص٢٦٢.

(3) عباس محمود العقاد: المرأة في القرآن – نهضة مصر لطباعة والنشر ، ٢٠٠٣م، ص٧٥.

ويرى محمد فريد وجدي أن عمل المرأة تأباه الفطرة والعلم، وأن على المرأة أن تبقى في البيت وهذا أكرم لها[1].

ويقول الأستاذ سيد قطب إن خروج المرأة لتعمل كارثة على البيت قد تبيحها الضرورة، اما أن يتطوع بها الناس وهم قادرون على اجتنابها فتلك هي اللعنة التي تصيب الأرواح والضمائر والعقول في عصور الانتكاس والشرور والضلال[2].

ويقولون أيضاً إن جذب المرأة إلى الوظائف لتغيب عن جو الأسرة وتستقر في الوظيفة عمل عدواني ضد طبيعتها وضد الدين وضد الحضارة، وهروب من واجب مقدس هو تربية الأطفال وتنشئة الأجيال ورعاية الأسرة، وأنه يجب على المرأة العودة إلى بيتها، وأن ترضى بما قسمه الله لها من عمل داخل الأسرة[3].

ونستنتج من الآراء السابقة أن أنصار هذا الرأي يرون أن عمل المرأة ينحصر في المنزل، من خلال أن تكون زوجة صالحة، وأن تكون مستعدة للإنجاب ورعاية الأطفال من رضاعة وحضانة وغيره، وكذلك إدارة شئون المنزل المختلفة.

---

(1) سيد سابق- إسلامنا،

(2) سيد قطب- السلام العالمي والإسلام - دار احياء الكتب العربية ، ط ١ ، القاهرة ، ص٦٧.

(3) توفيق محمد سبع- نفوس ودروس في إطار التصور القرآني- مجمع البحوث الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٢م، ص٣١١.

الاتجاه الثاني :

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنه يجوز للمـرأة أن تعمـل خـارج المنزل وداخله مثل الخياطة وما شابه، وأن تتولى الوظائف العامة التي تتفق مع طبيعتها إذا توافرت فيها شروط شغل هذه الوظائف، وأن تعمل ما يناسبها من الأعمال، وإن لم يتفق الفقهاء هنا على نوعية هذه الأعمال، فالبعض يرى أن الأعمال التي تناسب المرأة هي أن تكون طبيبة أو ممرضـة نـسويه أو مدرسة للأطفال والبنات وما شابه ذلك من الأعمال والوظـائف والـبعض الآخر يرى أن هذه الأعمال يمكن أن تصل إلى تولي الوزارة التنفيذية وتولي عضوية المجالس النيابية [١] .

ويرى أنصار هذا الرأي أن الإسلام قد سوى بين المرأة والرجل فـي العمل وفي تولي الوظائف العامة إلا فيما لا تصلح له المرأة، وكذلك في الأجـر والجزاء[٢]. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنْ الصَّالِحَاتِ مِـنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[٣] ، وقولـه تعالى: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْـضٍ﴾[٤]، أيضاً استدلوا بقوله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُـوَ مُـؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[٥].

---

(١) د. أميمة فؤاد مهنا : المرأة والوظيفة العامة ،المرجع السابق- ص٥٥.

(٢) د. محمد عبد المنعم خميس: الإدارة في صدر الإسلام- دراسـة مقارنـة ١٩٧٤م- ص١٢٣.

(٣) سورة النساء- آية (١٢٤).

(٤) سورة آل عمران- آية (١٩٥).

(٥) سورة النحل ،آية (٩٧).

ومن خلال هذه الآيات الكريمة رأى أنصار هذا الرأي أن الله عز وجل لم يحرم العمل على المرأة، على اعتبار أن العمل مدين له كل ما على الأرض من مظاهر العمارة والحضارة التي هي التعبير الكبير عن قيمة العمل وأثره في الحياة، وهو التفسير الصادق لحكمة الله في اصطفاء الإنسان وإيثاره على غيره بالخلافة على الأرض، وبالتالي فلا يجوز أن تحرم المرأة وهي نصف البشرية من المساهمة في تشييد الحضارات كتفاً بكتف مع الرجل[1].

وقالوا إنه لم يرد نص صريح يحرم عمل المرأة خارج البيت، بل إن النصوص القرآنية تكلف الجنسين بالعمل وتقرر الإثابة على هذا العمل، كما أنه لم يرد في سنة النبي ﷺ تحريم لعمل المرأة، بل إن المرأة في عهد الرسول ﷺ ، كانت تقوم بعمل لم تسمح به للآن غالبية الدول المتقدمة، وذلك هو الجهاد في سبيل الله والمشاركة الفعلية في الحروب[2]، فقد كانت النساء يخرجن للغزو دفاعا عن العقيدة مع الرسول ﷺ وكانت لهن مواقف بطولية يذكرها التاريخ، ومنهن "نسيبة بنت كعب الأنصارية" التي شاركت في غزوة أحد بموقفها البطولي في الدفاع عن الرسول ﷺ ، بالإضافة إلى عملها في تقديم الخدمات للجيش من سقي وتضميد الجراح، ومنهن أيضاً السيدة "أمية بنت قيس الغفارية" التي قلدها الرسول ﷺ ، قلادة تشبه الأوسمة الحربية في عصرنا الحديث جزاء لها على حسن بلائها في غزوة خيبر، فلم تكن المرأة تكتفي بخدمة الجيش من تمريض المرضى ومداواة الجرحى وتقديم الماء والطعام، وإنما كانت تشارك مشاركة فعلية في الحرب، وهذا هو أعظم وأخطر

---

(1) د. زيدان عبد الباقي: المرأة بين الدين والمجتمع- مطبعة السعادة ، ١٩٧٧م، ص٣٩٦.

(2) د. أميمة فؤاد مهنا: -المرأة والوظيفة العامة ،المرجع السابق- ص٦٦.

ميدان يمكن أن تشارك فيه المرأة حتى في عصرنا الحديث، فهل يمكن أن يقول قائل إن الإسلام يحرم على المرأة أن تعمل خارج البيت[1].

أما في غير الجهاد فإن المرأة في عهد الرسول ﷺ قامت بعدة أعمال سواء داخل أو خارج المنزل منها على سبيل المثال:

الرضاعة والحضانة بأجر: فقد قال عز وجل: ﴿ **أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى** ﴾[2].

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ "ولد لي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم". ثم دفعه إلى أم سيف امرأة قين يقال له أبو سيف ... وفي رواية عن أنس بن مالك قال: ما رأيت أحداً كان أرحم بالعيال من رسول الله ﷺ قال: كان إبراهيم مسترضعاً في عوالي المدينة فكان ينطلق ونحن معه فيدخل البيت وإنه ليدخن وكان ظئره قيناً فيأخذه فيقبله ثم يرجع"[3].

الرعي: عن معاوية بن الحكم السلمي، قال (وكانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد ، فاطلعت ذات يومٍ فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم أسف كما يأسفون لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي قلت يارسول الله: أفلا اعتقها؟ قال : إئتني بها ،

---

(1) د. أميمة فؤاد مهنا- نفس المرجع ص٦٧.

(2) سورة الطلاق- آية(٦).

(3) رواه مسلم- كتاب الفضائل. باب رحمته عليه الصلاة والسلام على الصبيان والعيال وتواضعه، (٦١٦٨).

فاتيته بها ، فقال لها: اين الله ؟ قالت في السماء، قال : من انا ؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة) [1].

الزراعة والغرس: عن جابر بن عبدالله قال: طلقت خالتي فأرادت أن تجد نخلها فزجرها رجل أن تخرج فأتت النبي ﷺ فقال: "بلى فجدي نخلـك فإنك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفاً"[2].

الصناعات المنزلية: عن سعد بن سهل رضي الله عنه قال: جـاءت امرأة ببردة قال: أتدرون ما البردة؟ فقيل له: نعم هي الشملة منـسوجة فـي حاشيتها، قالت: يارسول الله، إني نسجت هذه بيدي......" [3].

العلاج بالرقية: ورد في سلسلة الأحاديث الصحيحة: أن رجلاً مـن الأنصار خرجت به نملة فدل على الشفاء بنت عبد الله، ترقي مـن النملـة فجاءها فسألها أن ترقيه، فقالت: والله مارقيت منـه منـذ أسـلمت، فـذهب الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فأخبره بالذي قالت الشفاء، فدعى رسول الله ﷺ الشفاء فقال لها: أعرضي علي فعرضتها عليه فقال: أرقيـه وعلميهـا حفصه كما علمتيها الكتاب (أي الكتابة) [4].

كما يستدل بهذا الحديث عن مشروعية الرقية ، يستدل به ايضا على عمـل المرأة في التعليم وحث الرسول ﷺ على ذلك .

التجارة: ورد في الطبقات الكبرى: أن امرأة عبدالله بن مـسعود وأم ولده كانت امرأة صناعاً، فقالت: يا رسول الله إني امرأة ذات صـنعة أبيـع

---

(1) رواه مسلم- كتاب المساجد- باب تحريم الكلام في الصلاة(١٢٢٧).

(2) رواه مسلم - كتاب الطلاق - باب جواز خروج المعتده البائن (٣٧٩٤).

(3) رواه البخاري- كتاب البيوع- باب نكر النساج(٢١٣٢).

(4) رواه الحاكم- سلسلة الأحاديث الصحيحة- رقم ١٧٨.

منها وليس لي ولا لزوجي ولا لولدي شئ، وسألته النفقة عليهم فقال: لك في ذلك أجر ما أنفقت عليهم[1].

وقد كانت أسماء بنت أبي بكر أخت عائشة أم المؤمنين وزوجة الزبير تقوم بأعمال داخل وخارج المنزل، وفي ذلك تقول: "كنت أخدم الزبير خدمة البيت كله، وكنت أسوس فرسه وأعلفه وأحتش له، وكنت أخرز الدلو وأسقي الماء، وأحمل النوى علي رأسي من أرض له على ثلثي فرسخ"[2]. هذه الأمثلة السابقة تدل علي مشروعية عمل المرأة في الشريعة الإسلامية، إلا أن عمل المرأة عند أصحاب هذا الاتجاه يخضع لثلاثة ضوابط شرعية ، أولها : أن مهمتها الأساسية هي رعاية أطفالها وزوجها، وعند خروجها للعمل يجب أن يكون هذا العمل مشروعاً في ذاته، وثانيها : التزامها باللباس الشرعي عند خروجها للعمل خارج المنزل، وثالثها : عدم توليها الخلافة أي الإمامة العظمى.

ولكن هناك أراء حديثة اختلفت قليلاً عن أراء الاتجاهين السابقين، وحاولت أن تقف موقف الوسط في هذه المسألة وإن كانت تميل إلى الاتجاه الثاني ، ومن تلك الآراء رأي الدكتور يوسف القرضاوي الذي يقول إن عمل المرأة خارج بيتها غير محرم شرعاً، فليس لأحد أن يحرم بغير نص شرعي صحيح الثبوت، صريح الدلالة، والأصل في الأشياء والتصرفات العادية الإباحة، وعلى هذا الأساس يؤكد أن عمل المرأة في ذاته جائز، وقد يكون مطلوباً طلب استحباب أو طلب وجوب إذا احتاجت إليه، كأن تكون أرملة أو مطلقة، ولا مورد لها، ولكن هذه الإجازة يجب أن تكون مقيدة بعدة شروط هي:

---

(1) ابن سعد: الطبقات الكبرى. ج8، ص290.

(2) عبد الواحد وافي : المرأة في الإسلام – مكتبة غريب ، القاهرة ، 1971م،ص 31 .

١- أن يكون العمل في ذاته مشروعاً، بمعنى ألا يكون عملها حراماً في نفسه أو مفضياً لارتكاب حرام.

٢- أن تلتزم أدب المرأة المسلمة إذا خرجت من بيتها في الزي والمشي والكلام والحركة.

٣- ألا يكون عملها على حساب واجبات أخرى لا يجوز لها إهمالها، كواجبها نحو زوجها وأولادها وهو واجبها الأول وعملها الأساسي[١].

الفرع الثاني

الحدود التشريعية للممارسة في النظم القانونية

احتاجت المرأة في الغرب لكثير من النضال والصراع من أجل الحصول على حقوقها المختلفة سواء الاجتماعية أو السياسية، ففي مطلع القرن العشرين نمت حركات نسائية في جميع أجزاء العالم، وحدثت تغييرات كبيرة في دول الغرب بسبب التحول إلى النهضة الصناعية والحضارة الحديثة، وذلك كان له أثر كبير في إحداث تغيير في حياة المرأة .

وكان التركيز الرئيسي من جانب الحركات النسائية منصباً ومتركزاً في كل مكان على كسب حق التصويت وحق العمل، وكان هذا طبيعياً في مجتمعات الغرب الديمقراطية التي مرت بنضال طويل من أجل تقرير حق الاقتراع للنساء، وكانت هذه الحركات تضم مجموعتين: المجموعة النضالية مثل الإنجليزيات ممن نظمن المظاهرات الجماهيرية وقيدن أنفسهن بالسلاسل لإبراز قضيتهن، وسعين إلى أن يعتقلن وأضربن عن تناول الطعام أو مارسن

---

(١) د.يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة - المرجع السابق ،ج٢ - ص٣٠٤.

أشكالاً أخرى من السلوك العدواني، أو مثل الأمريكيات المتظاهرات أمام البيت الأبيض حاملات شعارات تنادي بالمطالبة بحقوقهن[1].

والمجموعة الثانية كانت أكثر اعتدالاً تحث على الصبر والعقل وإظهار ما تستطيع النساء عمله كعاملات ومواطنات.

وترتب على ذلك كله أن المرأة بدأت توحد جهودها على النطاق الدولي وتصبح قضيتها قضية دولية، وبدأت تحرز المكاسب وإن كانت بالتدريج، فلم تحصل عليها دفعة واحدة.

والآن سنلقي نظرة سريعة على وضع المرأة المتعلق بالعمل في بعض دول الغرب ثم في دولتين إسلاميتين هما مصر واليمن.

أولاً: فرنسا :

ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر عدة كتابات لمفكرين وفلاسفة تدعو إلى مبدأ سيادة الأمة واحترام حقوق الأفراد، وكانت هذه الأفكار أساساً للمذهب الفردي الذي ساد في العصر الحديث، وكانت من أهم مبادئ الثورة الفرنسية التي نادت باحترام حقوق الإنسان وحريته، وقد اقترن قيام الثورة بإعلان حقوق الإنسان، حيث أصدرت الثورة بمجرد قيامها وثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ، وبقيام الثورة الفرنسية قامت الديمقراطية المسماة بالديمقراطية الغربية، والتي أخذت بها غالبية الدول الحديثة، والتي تقوم على احترام حقوق الأفراد وحرياتهم، الأمر الذي لم تكن تعترف به الديمقراطية القديمة[2].

---

(1) اليا نور فلكستر: نضال المرأة لنيل حقوقها وحريتها- ترجمة المحامية كنار بصمارجي- دار اليقظة العربية- بيروت- ١٩٨٠م- ص٣٣٥.

(2) د. أميمة فؤاد مهنا: المرأة والوظيفة العامة - مرجع سابق- ص٧٦-٧٧.

وقد تضمن الإعلان في مادته الأولى النص على مبدأ المساواة بين الأفراد بصفة عامة وعدم التمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو الآراء السياسية.

وهذه المساواة هي مساواة قانونية وليست مساواة فعلية، فالناس متساوون أمام القانون سواء كانوا رجالاً أو نساءً، متساوون في جميع الحقوق.

وقد نصت المادة السادسة من هذا الإعلان على مبدأ المساواة في تولي الوظائف العامة، ويعتبر هذا النص من أهم مبادئ الديمقراطية في مجال الوظيفة العامة، وقد نقلته غالبية دساتير الدول المعاصرة .

وبإعلان مبدأ المساواة أمام الوظائف العامة انتهى النظام الذي ساد قديماً في مجال الوظيفة العامة، ولم تعد الوظائف العامة وقفاً على طبقات أو فئات معينة، بل حقاً لكل مواطن وطبق هذا المبدأ على المرأة.

وكانت المرأة في فرنسا – في السابق – تعاني من تبعيتها للرجل بصفة عامة في المجتمع، وكانت محرومة من الحقوق السياسية والمدنية، أما المرأة المتزوجة فقد كان القانون الفرنسي يخضعها للسلطة الزوجية ولا يسمح لها بمباشرة الكثير من الحقوق المدنية، وكان يشترط موافقة الزوج عند اشتغال المرأة بأي مهنة، وفي عام ١٨٣٨م اعترف للمرأة المتزوجة بالأهلية القانونية لممارسة الحقوق المدنية، كما صدر قانون في عام ١٩٦٥م ألغى السلطة الزوجية المقررة بنص المادة ٢١٦ من القانون المدني والتي كانت سارية في مجال الوظائف العامة، وبذلك أصبح للمرأة أن تعمل دون إذن الزوج، وتلت بعد ذلك عدة إصلاحات في الأعوام ١٩٦٦، ١٩٧٠،

١٩٧٢ ، حيث أصبحت المرأة بعدها تتمتع بالمساواة بينها وبين الرجل في الحقوق المدنية إلا أن هذه المساواة ليست كاملة[١] ، وذلك لأن مبدأ المساواة لم يطبق لا سيما في مجال تقلد الوظائف العامة بالشكل المطلوب، وعلى الأخص في نطاق الوظائف السياسية والقضائية، وإن كان سمح للمرأة بدخول الوظائف التنفيذية دون أن يفتح أمامها باب التدرج إلى الوظائف العليا فيها[٢].

كما ظل التمييز بسبب الجنس في الوظائف العامة إلى أن صدر نظام الموظفين الفرنسيين في ١٣يوليو ١٩٨٣م الذي نص على أن حرية الرأي مكفولة للموظفين ولا يمكن التمييز بينهم بسبب أرائهم السياسية أو الثقافية أو الفلسفية أو الدينية أو بسبب الجنس أو الأصل[٣].

أما بالنسبة للحقوق السياسية فقد ظلت المرأة الفرنسية محرومة منها حتى عام ١٩٤٥م، حيث تقرر لها لأول مرة حق الانتخاب وقد أنشئت في فرنسا في عام ١٩٧٤م سكرتارية للدولة لشئون المرأة ترأسها وزيرة لشئون المرأة، وكانت تختص باتخاذ جميع الوسائل اللازمة لرفع شأن المرأة، وتسهيل تعيين النساء في جميع مستويات المسئولية في المجتمع الفرنسي، وإزالة التفرقة التي تعوق ذلك[٤].

---

(١) د. أميمة فؤاد مهنا : نفس المرجع – ص٨٨.

(٢) محمد إبراهيم حسن علي: مبدأ المساواة في تقلد الوظائف العامة – رسالة دكتوراه – جامعة القاهرة – ص٣٢٧.

(٣) د.علي عبد الفتاح محمد خليل : الموظف العام لممارسة الحقوق السياسية ، دار النهضة العربية ، ط١، ٢٠٠٢م ، ص ١٨٥.

(٤) د. أميمة فؤاد مهنا : المرأة والوظيفة العامة، المرجع السابق– ص٨٩.

وقد ظل الفقه والقضاء فترة طويلة يربطان بين صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق السياسية ويؤدي الخدمة العسكرية وبين الصلاحية لتولي الوظائف العامة، وفي ظل هذه الأفكار وطبقاً للقانون كان للسلطة الإدارية أن تقرر مدى ملاءمة تعيين المرأة في الوظائف العامة، وأن تحدد القواعد اللازمة لذلك، فكان لكل جهة إدارية لوائحها الخاصة التي تقرر مدى صلاحية المرأة لشغل وظائفها وفقاً للشروط والقواعد التي تضعها.

وقد قضى مجلس الدولة الفرنسي عام ١٩٣٤م بشرعية استبعاد النساء من وظائف الجهاز القضائي، وقضى عام ١٩٣٦م بحق الإدارة في أن تقرر لأسباب خاصة بالمرفق منع التعيين أو الترقي بالنسبة للعنصر النسائي.

ونص الأمر الصادر عام ١٩٥٨م في شأن الوظائف العامة على أنه لا يجوز التفرقة بين الجنسين إلا طبقاً للقواعد الاستثنائية المقررة في القوانين الخاصة وتبررها طبيعة الوظائف، وبهذا أصبح للنساء حق دستوري وقانوني في التعيين في الوظائف العامة دون تفرقة بينهن وبين الرجال في هذا الشأن إلا طبقاً للقوانين أو القواعد الاستثنائية واستناداً إلى الوظيفة ذاتها.

وبالتالي دخلت أعداد كبيرة من النساء إلى وظائف التعليم والبريد ثم إلى الوظائف الإدارية والحكومية، ولكن المرأة استبعدت من وظائف كثيرة لأسباب فنية أو طبيعية، وذلك بإجراء مسابقات تفرق بين الجنسين أو وضع اشتراطات معينة للوظيفة تستبعد المرأة منها، وكان هناك قرارات أو لوائح تمنع شغل المرأة لوظائف كثيرة منها على سبيل المثال: وظائف الشرطة، وظائف مهندسي سجل الأراضي، الوظائف الخاصة بالخدمات الخارجية لمصلحة الضرائب...وغيرها.

وفي المقابل صدرت قوانين وقرارات اعترفت للمرأة بحقها في التعيين في بعض الوظائف التي كانت ممنوعة منها، مثل الالتحاق بمدرسة الإدارة الوطنية وما كان للمرأة أن تختار إلا وظائف معينة بعد التخرج، وهي الوظائف التي لا تكون محجوزة للرجال، وكذلك الاعتراف بحق المرأة في التعيين في السلك القضائي، و الالتحاق بالكلية الفنية، وفي عام ١٩٧٤م عينت نساء في وظائف التفتيش المالي، وفي وظيفة مساعد مدير وعينت أول امرأة في وظيفة مستشار الدولة[١].

ونستخلص مما سبق أن وضع المرأة في البلد التي صدرت فيها أهم وثيقة دولية وهي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لم يتحسن أو لم يصل إلى الشكل المطلوب إلى الآن، حيث أن حقوقها المدنية والسياسية لم تحصل عليها إلا بعد صدور الإعلان بفترة غير يسيرة وبعد نضال طويل، وإلى يومنا هذا يمكن أن نجد بعض الوظائف مازالت حكراً على الرجال فقط ولم تصل المرأة الفرنسية إلى منصب رئاسة الجمهورية أو رئاسة الوزراء وإن لم يكن ممنوعا عليها قانوناً.

كما أن وضع المرأة في ظل الدول الرأسمالية الكبرى بشكل عام أدى إلى استغلال المرأة والأولاد غير المؤهلين باعتبارهما اقل أجرا في مواقع الإنتاج وليس في مواقع الوظائف السياسية[٢].

---

(١) د. أميمة فؤاد مهنا : نفس المرجع – ص٩٦-٩٧.

(٢) د.عبدالفتاح شحاته : قضية المرأة ، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، طرابلس ، ص ١١٧.

ثانياً: أمريكا :

كان وضع المرأة الأمريكية حتى أواخر القرن الماضي مشابهاً لوضعها في غالبية الدول الغربية ، في ذلك الوقت، فقد كانت المرأة الأمريكية في مركز متدنٍ عن الرجل في جميع المجالات، ولم يكن معترفاً لها بأية حقوق، وكانت فكرة عمل المرأة خارج المنزل مخالفة للطبيعة، وضد التقاليد الموروثة وكان الاتجاه السائد هو بقاء المرأة في المنزل لرعاية الأسرة.

وبالنسبة لشغل الوظائف العامة فقد ساد في الولايات المتحدة الأمريكية نظام الغنائم الذي يعني أن تشغل الوظائف العامة بأنصار الحزب الحاكم والواقع الذي كان سائدا هو سيطرة الرجال على الوظائف العامة وقد ترتب على تطبيق سياسة الغنائم فساد الحياة الإدارية لإخلاله بمبدأ الحياد الوظيفي[1].

وقد صاحب حركة تحريم الرق في بداية القرن الماضي حركات مماثلة لتحرير المرأة، حيث كانت المرأة الزنجية تعاني من وضع أسوأ بكثير من المرأة البيضاء في أمريكا، وقد استمرت الحركة النسائية في نضالها من أجل تحرير المرأة، وأخيراً وبعد معاناة طويلة كتب لها النجاح عام ١٩٢٠م بتقرير حق التصويت للنساء في جميع الولايات الأمريكية، وكذلك صدور تشريع لحماية ملكية المرأة المتزوجة عام ١٩٤٨م.

وبسبب قيام الحرب الأهلية الأمريكية والثورة الصناعية هناك، وكذلك قيام الحرب العالمية الثانية، تغير دور المرأة في الاقتصاد الأمريكي حيث اقتضى ذلك الالتجاء للمرأة لسد العجز في عدد الرجال ولمواجهة زيادة التصنيع، وبالتالي وصلت المرأة بأعداد كبيرة إلى جميع مجالات العمل،

---

(١) د .علي عبد الفتاح محمد خليل ، المرجع سابق ، ص ١٨١.

وخاصة الصناعات المتعلقة بالحرب، وإن كان ذلك للضرورة الاقتصادية فقط، ولم يكن نتيجة لتغير الأفكار القديمة أو تطور النظرة التقليدية إلى المرأة[1].

وأثناء هذه الفترة لم يكن مبدأ المساواة مطبقاً في مجال العمل، وكان هناك تفرقة بين الجنسين في الأجور، وفي فرص الترقي إلى الوظائف العليا، وكانت التفرقة سائدة بين المرأة والرجل في مجالات أخرى عديدة، والدستور الأمريكي في ذلك الوقت لم يكن يتضمن النص على منع التفرقة بسبب الجنس، وقد كان لجهود المنظمة الوطنية للنساء أثر كبير في إقرار الكونجرس للتعديل الدستوري في هذا الشأن في عام ١٩٧٢م وإقرار أربعة وثلاثين ولاية لهذا التعديل.

وقد تقرر مبدأ المساواة في مجال الوظائف العامة طبقاً لنصوص تشريعية إما عامة أو خاصة بنظام الخدمة المدنية في الدولة ومنها مبدأ المساواة في نظام الجدارة عام ١٨٨٣م، حيث أصبح التعيين في الوظائف العامة مؤسساً على الكفاءة والصلاحية وليس على اعتبارات سياسية كما كان الوضع قبل ذلك، ومنها أيضاً قانون الحقوق المدنية الصادر عام ١٩٦٤م الذي نص على منع التفرقة في التعيين بسبب الأصل أو اللون أو الدين، ثم أضيفت كلمة (الجنس) لتشمل منع التفرقة بين الرجل والمرأة[2].

هذا وهناك استثناءات بالنسبة لمبدأ المساواة المقرر طبقاً لقانون الحقوق المدنية السالف الذكر، وطبقاً لهذه الاستثناءات فإنه يجوز للإدارة التعيين في بعض الوظائف دون الالتزام بمبدأ المساواة إذا كان ذلك مبرراً

---

(١) د. أميمة فؤاد مهنا : نفس المرجع - ٣٤-١٣٥.

(٢) د. أميمة فؤاد مهنا :-نفس المرجع - ص١٤٤.

بشروط التعيين أو طبيعة أعمال الوظيفة، وعلى هذا يمكن تعيين أشــخاص على أساس الجنس إذا كان ذلك من الشروط الضرورية للعمل.

وبالرغم من إقرار مبدأ المساواة في الولايات المتحدة الأمريكية طبقاً للتشريعات السابق ذكرها، فمازالت هناك تفرقة بين الرجــل والمــرأة فــي مجالات كثيرة، أهمها نوعية الوظائف والأجور.

أما بالنسبة لنوعية الوظائف، فبالرغم من أن المرأة الأمريكية دخلــت إلــى جميع مجالات الوظائف العامة حتى التي كانت مقصورة على الرجال مثــل الشرطة الوطنية حيث توجد نسبة كبيرة من النساء هناك يعملــن ضــابطات شرطة، إلا أن غالبية النساء متركزات في الوظائف الدنيا، مثــل الوظــائف الكتابية أو السكرتارية، كذلك تختلف مجموعة الوظائف المخصصة للنــساء عن تلك المخصصة للرجال في أنها لا تتضمن ذات التــدرج الــوظيفي إلــى الوظائف العليا، وحتى في مجموعة الوظائف المحايدة أو الحرة، فإن الوظــائف العليا يشغلها الرجال غالباً، هذا بالإضافة إلى أن هناك تشريعات تحرم تــشغيل المرأة في أعمال معينة أو أوقات محددة، وإن كان المقصود منها حماية المرأة، أما بالنسبة للأجور فهناك تفرقة ملحوظة في الأجور بين الرجل والمرأة بالنسبة للعمل المتماثل، وهذه التفرقة مازالت موجودة بالرغم مــن التــشريعات التــي تحرمها، وبالرغم من ازدياد القضايا المرفوعة من النساء في هذا الشأن والتــي يحكم فيها القضاء بتعويضات مرتفعة على الجهة المخالفة[1].

وبالرغم مما يبدو ظاهراً من التقدم الذي وصلت إليه المرأة الأمريكية في جميع المجالات، فالواقع أنها مازالت تعاني من عدم المساواة بينها وبين الرجل في مجالات عديدة، وخاصة في مجال العمل والوظائف العامة، وهذا

---

(1) د. أميمة فؤاد مهنا: نفس المرجع - ص١٤٦-١٤٧.

يفسر زيادة الحركة النسائية خلال القرن الأخير، حيث ظهرت عدة جماعات وتنظيمات تدعو إلى المساواة المطلقة بالرجل.

ثالثاً: إنجلتــــرا:

كادت النساء ألانجليزيات - ي الماضي - ن يكن محرومات من كافــة حقوقهن المدنية والسياسية، حتى الحق في التعليم لم تحصل عليه المرأة هناك إلا بعد أن نادى بذلك بعض المفكرين الإنجليز مثل جون استوارت، الــذي طالــب بمنحها الفرصة في التعليم والتعليم العالي، وكان لتلك المطالبــة صــداها فــي البرلمان الإنجليزي الذي وافق على فتح مجال التعليم أمام المرأة الإنجليزية[١].

وخلال القرن التاسع عشر كانت النساء مستبعدات مــن الالتحــاق بالوظائف العامة ماعدا الوظائف الكتابية في أدنى درجات السلم الــوظيفي، وعندما طالبت النساء بحقوقهن في الالتحاق بالوظائف العامة على ذات القدر الذي للرجال وفقاً لجدارتهن آثار ذلك رد فعل، لدى الــسلطة إلا أن عــدداً محدوداً أبدى رغبته في الوقوف إلى جانب النساء في المطالبة بهذا الحق.

وقد كانت الحرب العالمية الأولى فرصة أمــام النــساء هنــاك لإثبــات جدارتهن وأهليتهن للالتحاق بالوظائف العامة التي خلت بسبب التحاق المــوظفين الرجال بالخدمة العسكرية، فصدر في عام ١٩١٩م قانون ينص على أن الشخص لا تنتقص أهليته للالتحاق بالوظائف العامة بسبب الجنس أو الزواج، ولكــن هــذا القانون لم يفتح باب الالتحاق بالخدمة المدنية أمام النساء بالقدر الكافي [٢].

---

(١) د. محمد إبراهيم حسن علي: مبدأ المساواة في تقلد الوظــائف العامــة - المرجــع السابق- ص٣٣٥.

(٢) د. محمد إبراهيم حسن علي: المرجع السابق- ص٣٣٦.

وفي عام ١٩٢١ م وضعت قواعد لالتحاق المرأة الإنجليزية بالخدمة المدنية، والسماح لها بالتسابق في الامتحانات الخاصة بها، وبذلك أتيحت لها الفرصة للالتحاق بالوظائف العامة والتسابق عليها مع الرجال، إلا في الوظائف التي ترى الإدارة استبعادها منها كالوظائف الدبلوماسية.

وبالرغم من السماح للمرأة الإنجليزية بالتعيين في الوظائف العامة، إلا أنه من الملاحظ أن التحاق النساء بالوظيفة العامة يكاد يقتصر على الوظائف التنفيذية أو الكتابية، إذ تقل نسبتهن في الوظائف الإدارية، وهذا يؤدي إلى عدم استطاعتهن الوصول إلى الوظائف العليا إلا بنسبة قليلة للغاية، وإن كانت امرأة هي التي على رأس البلاد وهي الملكة إليزابيث، وكذلك وصول امرأة إلى أهم منصب هناك وهو رئاسة الوزراء، إلا أن هذه استثناءات بالنسبة للوضع العام الذي لم يحقق المساواة في الراتب بين الرجل والمرأة إلا في عام ١٩٦١م.

وبعد أن استعرضنا وضع المرأة الوظيفي في بعض دول الغرب، نأتي الآن لإلقاء نظرة على الحدود التشريعية لعمل المرأة في دولتين إسلاميتين عربيتين هما مصر واليمن.

أولاً: مصر:

تطور وضع المرأة المصرية كثيراً في الوقت الحالي عما كانت عليه في أواخر القرن التاسع عشر[1]، حيث كان عملها يقتصر على أمور المنزل ورعاية الأسرة، ولم يكن لها أي دور خارج هذا النطاق، وكانت تقريباً

---

(1) في تفاصيل وضع المرأة العربية قبل الحرب العالمية الأولى انظر : باسمة كيال ، تطور المرأة عبر التاريخ ، مؤسسة عزا لدين ، ١٩٨١م ،ص ١٩٦.

محرومة من التعليم وحق العمل، ولكن بدأ الوضع في التغير منذ بداية القرن العشرين، بعد ظهور عدة رواد ورائدات طالبوا بتصحيح وضع المرأة، وبالتالي فُتح مجال التعليم أمام المرأة بمراحله المختلفة، وزادت نسب الخريجات من الجامعات والمعاهد العليا، وترتب على ذلك توسع توظيف المرأة في جميع المجالات، وبلغ هذا التوسع مداه بإعلان الدولة سياسة العمال الكاملة عام ١٩٦٤م والتزامها بتعيين جميع الخريجين والخريجات[١].

أما بالنسبة لإقرار مبدأ المساواة في تولي الوظائف العامة فقد صدر في الدستور المصري عام ١٩٢٣م باباً مستقلاً للحقوق الفردية والحريات العامة نص على أن "المصريون لدى القانون سواء وهم متساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين.. ويعهد إليهم وحدهم بالوظائف العامة... فلا يتولاها الأجانب إلا في الأحوال الاستثنائية التي يحددها القانون"[٢].

ويلاحظ على هذا النص أنه لم يتضمن تقرير المساواة بين الجنسين في الحقوق السياسية أو تولي الوظائف العامة، حيث لا يمكن تفسير كلمة "المصريون" الواردة بنص الدستور على انها تشمل النساء أيضاً، حيث يقول الدكتور عبد الحميد متولي "أما أن تلك النية كانت بعيدة عن فكر المشرع الدستوري في ذلك الحين، فإن ذلك من الأمور البديهية البينة التي لا يعوزها تبيان أو برهان، لأن مثل تلك النية كانت في ذلك الحين بعيدة عن أذهان النساء أنفسهن" [٣].

---

(١) د. أميمة فؤاد مهنا : المرأة والوظيفة العامة ،نفس المرجع - ص١٥٣-١٥٤.

(٢) الدستور المصري عام ١٩٢٣م- الباب الثاني- المادة الثالثة.

(٣) د. عبدالحميد متولي : الوسيط في القانون الدستوري- دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٥٦م- ص٥٣١.

لكن بالرغم من عدم نص الدستور على المساواة في تولي الوظائف العامة، أو على حق المرأة في تقلدها، نجد أن المرأة المصرية قد وصلت فعلاً إلى بعض الوظائف، ولم يكن هذا النص عائقاً- من الناحية النظرية- أمام تقرير حق المرأة الدستوري في تولي هذه الوظائف استناداً إلى المبادئ الدستورية العليا وإلى حقها الطبيعي في التساوي بالرجل في القيمة الإنسانية.

ثم أتى الدستور المصري الصادر عام ١٩٥٦م والذي أكد على مبدأ المساواة ونص على أن "المصريون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة"[١] ، وبذلك نص الدستور المصري لأول مرة صراحة على المساواة بين الجنسين أمام القانون والذي يعني المساواة في تولي الوظائف العامة وفي حق الانتخاب وتأكيداً لذلك صدر تنفيذا لهذا الدستور قانون الانتخاب رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦م والذي قرر لأول مرة للمرأة الحق في مباشرة حقوقها السياسية وإن جعل هذا الحق اختيارياً[٢].

ثم تعاقبت الدساتير حتى صدر الدستور الدائم عام ١٩٧١م وأكد بصورة قاطعة هذا المبدأ حيث نص على "أن المرأة لابد أن تتساوى بالرجل ولابد أن تسقط بقايا الأغلال التي تعوق حركتها الحرة حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية في صنع الحياة"[٣].

ونص الدستور كذلك على أن "تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسية

([١]) المادة ٣١ من الدستور المصري لعام ١٩٥٦م.

([٢]) د. أميمة فؤاد مهنا : المرأة والوظيفة العامة ، المرجع السابق- ص١٦٦.

([٣]) المادة ٤٠ من الدستور الدائم لعام ١٩٧١م .

والاجتماعية والثقافية والاقتصادية دون إخلال بالشريعة الإسلامية"[١].

ويسلم فقهاء القانون الإداري بحق المرأة في تولي الوظائف العامة ولكنهم يرون أن هذا الحق ليس حقاً مطلقاً وأن للسلطة الإدارية تقدير مدى صلاحية المرأة للتعيين في بعض الوظائف، ولها أن تقرر حرمانها من التعيين في بعضها، وأن لها في هذا الشأن سلطة تقديرية لا معقب عليها، مادامت تتوخى في ذلك صالح العمل والمصلحة العامة ولا يشوب قرارها الصادر في هذا الشأن إساءة استعمال السلطة[٢].

ويقول بعض فقهاء القانون أن قاعدة المساواة بين الرجل والمرأة في تولي الوظائف العامة يجب أن تفسر في ضوء المبادئ التي يقوم عليها النظام الاجتماعي، ومنها الدين والشريعة والقيم التي تحكم الأسرة، ويجب على المشرع وهو يعمل مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في شغل الوظائف العامة أن يضع نصب عينيه الاعتبارات المتعلقة بدعم الأسرة وحماية الأمومة والطفولة، ومعاونة المرأة على أن توفق بين عملها في المجتمع وواجباتها في الأسرة، أما فيما يتعلق بما تمارسه الإدارة من تفضيل الذكور في شغل بعض المناصب للظروف المحيطة بها، فإنه من قبيل السلطة التقديرية والتي لا تجافي قاعدة التمييز بين المواطنين بسبب الجنس، لأن هذه السلطة تمارسها الإدارة بين الذكور أنفسهم[٣].

ومن خلال تتبعنا لوضع المرأة المصرية في تولي الوظائف العامة،

---

(١) مادة ١١من الدستور الدائم لعام ١٩٧١م .

(٢) د. أميمه فؤاد مهنا : المرأة والوظيفة العامة ، المرجع السابق- ص١٧٦.

(٣) د. سليمان الطماوي : مبادئ علم الإدارة العامة ، عام ١٩٦٩- ص٥٠٠-٥٠٥.

نجدها قد وصلت إلى مجالات كثيرة ،وإن كانت بنسب متفاوتة، حيث مازال عملها السياسي مقتضباً وبأعداد قليلة، وأخيراً سمح لها بالعمل في سلك القضاء، وتعينت أول قاضية في مصر، وذلك بعد أن أثار هذا الموضوع الكثير من الجدل وهو ما سنتناوله في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

ثانياً: اليمن :

عرفت المرأة اليمنية العمل السياسي منذ القدم، وتولت أرفع المناصب السياسية سواء قبل الإسلام أو بعده، وقد ذكرنا فيما سبق الملكة بلقيس ملكة سبأ، والتي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وكانت ملكة سديدة الرأي والنظر وامتدحها القرآن الكريم، وبعد الإسلام وبالتحديد في القرن الخامس الهجري تولت (أروى بنت أحمد بن جعفر الصليحية) سدة الحكم ،وكانت ملكة حازمة تزوجها (المكرم) فأصيب بالفالج، ففوض إليها فآتخذت لها حصناً بذي جبله، وقامت بتدبير المملكة والحروب، إلى أن مات المكرم عام ٤٨٤ هـ، فاستمرت في الحكم ترفع إليها الرقاع، ويجتمع عندها الوزراء، وتحكم من وراء حجاب ،وكان يدعى لها على منابر اليمن[١].

كذلك تولت (فاطمة بنت الحسن بن محمد علي الزيدية) الحكم، وملكت صنعاء وأعمالها، وانتقلت إلى ظفار فحكمتها واستولت على صعده ونجران واستمر حكمها زهاء العامين[٢].

لكن بعد ذلك لم نجد للمرأة اليمنية أي نشاط سياسي، أما بالنسبة للتعليم فكانت مثل المرأة في باقي البلدان العربية، حيث لم تكن الفرصة

---

(١) د. أحمد الكبيسي : المرأة والسياسة في صدر الإسلام- أبو ظبي- ص١٤٧.

(٢) د. أحمد الكبيسي : نفس المرجع ، ص ١٤٨.

متاحة لها مثل الرجل، وإنما كانت تعتمد على تعلم القراءة والكتابة والقرآن الكريم في مراحل مبكرة من عمرها فقط وعند الأسر الميسورة فقط.

وبعد قيام الثورة عام ١٩٦٢م تغير الوضع تدريجياً بالنسبة للمـــرأة اليمنية، حيث فتحت أمامها أبواب التعليم بكافة مراحله واستمرت المرأة في الانتظام في سلك التعليم والعمل إلا أنها لم تصل إلى درجات وظيفية عليا، إلى أن قامت الوحدة بين شطري اليمن عام ١٩٩٠م.

وشهد اليمن باستعادة وحدته تحولاً سياسياً واقتـــصادياً واجتماعيـــاً، وكان من أهم الأحداث تبني الدستور عام ١٩٩٠ لصيغة التعددية الـــسياسية، وإتاحة العمل السياسي للرجال والنساء على حد سواء، فقد كفل هذا الدستور حقوق المرأة اليمنية، ثم جاء الدستور المعدل لعام ٢٠٠١م والذي نص على أن "النساء شقائق الرجال ولهن من الحقوق وعليهن من الواجبات ما تكفلـــه الدولة وينص عليه القانون" [١].

وكذلك نص على أن "تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المـــواطنين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وتصدر القوانين لتحقيق ذلك"[٢]، وكلمة جميع المواطنين الوارد ذكرها في معظم مواد الدستور تعني جميع المواطنين ذكوراً وإناثاً على حد سواء.

وقد أكد قانون الخدمة المدنية رقم (١٩) لعام ١٩٩١م على مبدأ تكافؤ الفرص وضمان الحقوق المتساوية لجميع المواطنين رجالاً ونساءً بدون تفرقة.

وكذا قانون العمل رقم (٥) لعام ١٩٩٥م ، حيث نص على مبدأ المساواة بين

---

(١) الدستور اليمني- عام ٢٠٠١م- الباب الأول- مادة ٣١.

(٢) الدستور اليمني- عام ٢٠٠١م- الباب الثالث- مادة ٢٤.

الرجل والمرأة في شغل الوظائف العامة والعمل، وأشار إلى تساوي الرجل والمرأة في المكافآت إذا قام كلٌ منهما بنفس العمل، وأعطى المرأة - مثل الرجل - تماماً حق الحصول على التأهيل والتدريب والترقية والإجازات.

وميز قانون التأمينات الاجتماعية رقم (٢٦) لعام ١٩٩١م المرأة عن الرجل في أن لها الحق في الحصول على معاش التقاعد عند بلوغها ٥٥ عاماً، أما الرجل فببلوغه ٦٠ عاماً.

أما قانون السلطة القضائية رقم (١) لعام ١٩٩١م، فيعتبر القانون الأول في منطقة الخليج العربي[١] الذي أعطى الحق للمرأة للعمل بالقضاء والمحاكم والنيابة العامة، حيث أنه ألغى شرط الذكورة في مواده، وأتاح للمرأة حق تولي الأعمال القضائية، وبالفعل وصلت المرأة إلى منصب قاضية ومنصب وكيلة نيابة أما فيما يتعلق بمباشرة المرأة لمهام السلطة التنفيذية، فقد تولت المرأة منصب وزيرة وسفيرة، وإن كانت بأعداد بسيطة[٢].

ومما سبق يتضح لنا أن المرأة اليمنية حصلت على كثير من حقوقها في فترة وجيزة من الزمن، والتي لم يحصل غيرها عليها إلا بعد نضال وكفاح مرير، ولكننا نلاحظ أن المرأة اليمنية لم تمارس كل هذه الحقوق بالشكل المطلوب نظراً لعدة عوامل أهمها العامل الاجتماعي، وتدني الوعي لدى غالبية النساء بأهمية ممارستهن لهذه الحقوق.

---

(١) من الدول الخليجية التي عينت مؤخرا المرأة في القضاء سلطنة عمان في القضاء الإداري تم تعيين قاضيات ثم البحرين تم تعيين قاضية عام ٢٠٠٦م .

(٢) لأول مرة تعينت في حكومة ٢٠٠١ الوزيرة د/ وهيبة فارع وزيرة لشئون الدولة وحقوق الإنسان، وعينت الدكتورة امة العليم السوسوة سفيرة في هولندا، وفي آخر تعديل حكومي في فبراير ٢٠٠٦ تم تعيين وزيرتين بالحكومة ، بعد توصيات مؤتمر صنعاء عن حقوق المرأة العربية .

المطلب الثاني

القيود الاجتماعية والفطرية لممارسة المرأة العمل العام ومدى اعتبارها في التشريع الإسلامي

هناك مجموعة من القيود التي تحيط بعمل المرأة منها ما هو اجتماعي ومنها ما هو فطري نتناولهما بالدراسة في فرعين على التوالي مع بيان مدى اعتبار تلك القيود في الشريعة الإسلامية ،وفقا لما يلي :

الفرع الأول

القيود الاجتماعية

عندما نأتي للحديث عن القيود الاجتماعية لممارسة المرأة للعمل بشكل عام أو السياسي بشكل خاص، يكون القصد الإشارة إلى بعض الأمور التي قد تعيق تلك الممارسة بشكل أو بآخر، وأهم تلك الموضوعات هو مدى اعتبار الولاية على المرأة من قبل الشرع في موضوع الخروج للعمل العام، والثاني هو الموروث الثقافي في المجتمع وانعكاسه على عمل المرأة.

أولاً: مدى اعتبار الولاية على المرأة من قبل الشرع:

نشير في هذا الموضوع باختصار إلى مسألتين يثيرهما فقهاء الشريعة الإسلامية، وهما: ولاية الأب ومن في حكمه على المرأة، ثم ولاية الزوج على زوجته .

وفي البداية ننوه إلى أننا نستبعد في هذا المقام الحديث عن الولاية على القاصر، لأن لها أحكاماً خاصة لا تتعلق بمجال البحث، وبالتالي يقتصر

حديثنا هنا على الولاية على المرأة البالغة، فما هي حدود ولاية الأب على ابنته أو من في حكمه في حالة وفاته؟ وما حدود ولاية الزوج على زوجته ؟

فقهاء الشريعة الإسلامية عندما تطرقوا إلى ولاية الأب على ابنته البالغة العاقلة كانوا في مقام الحديث عن ولايته في إجراء عقد الزواج لابنته، فمن أركان عقد الزواج أن يقع من ولي مكلف ذكر[1]، وهذا على خلاف ما يذهب إليه أبي حنيفة[2] من قيام عقد الزواج بشاهدين دون ولي، كما أن من يقول بضرورة وجود ولي لقيام عقد الزواج استناداً إلى الأدلة المعتبرة عندهم وفي حال غياب أو عجز أو عضل أو وفاة الأب فيباشر العقد الأقرب فالأقرب المكلف الحر من عصبة النسب[3].

ولم يتطرق أحد من الفقهاء إلى ضرورة أخذ إذن الولي على المرأة في مباشرتها لعمل مباح بقصد الكسب المشروع، سواء داخل المنزل أو خارجه، وسواء كان هذا العمل خاصاً أو عاماً، لأن مقتضى ضرورة أخذ الإذن من الولي لمباشرة المرأة لعمل ما مشروع ومباح أن يكون اكتسابها للمال الذي هو ثمرة عملها متوقفاً على رضا الولي، وهذا ما لا يقول به أحد ، لأن الله عز وجل يقول في محكم كتابه العزيز ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾[4]، فالكسب هو ثمرة العمل ونتيجته، وقد رأينا فيما سبق أن

---

(1) أحمد قاسم العنسي : التاج المذهب لأحكام المذهب- دار الحكمة اليمانية ، ١٩٩٣م ، ج٢- ص٢٢.

(2) أحمد قاسم العنسي : نفس المرجع ــ ج١- ص١٠.

(3) أحمد بن يحيى المرتضى : متن الأزهار- مجموع المتون الهامة ، مكتبة اليمن الكبرى ، صنعاء ، ص٥٧.

(4) سورة النساء- آية (٣٢).

النساء قد مارسن أعمالاً مختلفة ومتنوعة داخل المنزل وخارجه .

وبناء على ما تقدم فإن المرأة غير المتزوجة لا تخضع شرعا بشأن عملها لولاية عليها طالما كان العمل الذي تقوم به مشروعا .

وإذا كان هذا الأصل هو القاعدة الشرعية التي تحكم حدود ولاية الأب ومن في حكمه على المرأة، فهل يتغير هذا الأصل عندما تصبح المرأة زوجة، أو بمعنى أوضح ما هي حدود ولاية الزوج على زوجته في هذا المقام؟

يذهب جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية إلى وجوب أخذ الإذن من الزوج عند الخروج من المنزل بشكل عام، ويسقط فقهاء معاصرون[١] هذا الحكم على وجوب أخذ الزوجة الإذن من زوجها عند الخروج للعمل، وعند تتبع الأدلة الشرعية التي استند إليها هؤلاء الفقهاء نجد أنهم يستدلون على ذلك بآية القوامة في قوله عز وجل ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾[٢] مشيرين إلى أن من أحكامها وجوب أن يكون خروج المرأة للعمل بموافقة وليها من زوج أو أخ أو غيرهما[٣]، وقد سبق بيان اختلاف الفقهاء في معنى القوامة، وبيان رأي أهل اللغة في معناها.

كما يذهب جانب منهم إلى الاستدلال بحديث عن الرسول ﷺ يقول فيه "ولا

---

(١) عبد الحليم أبو شقه : تحرير المرأة في عصر الرسالة ، المرجع السابق- ج٢- ص٣٥٦،

- زكي علي السيد أبو غضه: المرأة بين الشريعة وقاسم أمين- دار الوفاء- ص٣٣٠.

(٢) سورة النساء- آية (٣٤).

(٣) زكي علي السيد أبو غضة : المرأة بين الشريعة وقاسم أمين ،المرجع السابق- ص٣٣٠.

تخرج من بيتها إلا بإذنه، وإن فعلت لعنتها ملائكة السماء وملائكة العـذاب حتى يرجع"[1].

ونص الحديث الذي رواه الطبراني عن ابن عباس "أن امـرأة مـن خثعم، أتت رسول الله ﷺ فقالت يا رسول الله أخبرني ما حق الزوج علـى الزوجة؟ فإني امرأة أيم، فإن استطعت وإلا جلست أيما، قال: فإن حق الزوج على زوجته: إن سألها نفسها وهي على ظهر قتب أن لا تمنعه نفسها، ومن حق الزوج على الزوجة أن لا تصوم تطوعاً إلا بإذنه، فإن فعلـت جاعـت وعطشت ولا يقبل منها، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن فعلـت لعنتهـا ملائكة السماء وملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى ترجع، قالت: لا جـرم لا أتزوج أبداً"[2].

وبمراجعة هذا الحديث تبين انه قد انفرد بحكم عدم الخـروج مـن المنزل بالنسبة للزوجة إلا بإذن زوجها، وذلك في مقام تعداد جقوق الـزوج على زوجته، فهل يمتد حكم أخذ الإذن إلى ممارسة المـرأة للعمـل الـذي تتكسب منه ؟ هذا ما سنحاول توضيحه من خلال استقراء الأحاديـث التـي بينت حقوق الزوج على زوجته، وكذلك فهم فقهاء المسلمين لهذه الحقـوق، فنجد أن الأحاديث قد تضافرت على أن اوجب الواجبات للزوج على زوجته هو التمكين الشرعي بمقتضى عقد النكاح ،وهذا ما يذهب إليه فقهاء الشريعة الإسلامية[3].

---

(1) رواه الطبراني : نفس المرجع ، ص٣٣٠.

(2) محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري- حـسن الأسـوة ، المرجـع الـسابق - ص٦٨٣.

(3) أحمد قاسم العنسي : التاج المذهب ،المرجع السابق- ج٢- ص٧٢.

فعن زيد بن أرقم قال: قال رسول الله ﷺ "المرأة لا تؤدي حق الله حتى تؤدي حق زوجها كله لو سألها وهي على ظهر قتب لم تمنعه نفسها"[1].

وعن طلق بن علي أن رسول الله ﷺ قال: "إذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأته وإن كانت على التنور"[2].

وعن عمرو بن الأخوص الجشمي: "أنه سمع رسول الله ﷺ في حجة الوداع يقول: بعد أن حمد الله وأثنى عليه، وذكر ووعظ،، ثم قال: ألا واستوصوا بالنساء خيراً، فإنما هن عوان عندكم، ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً، ألا إن لكم على نسائكم حقاً ولنسائكم عليكم حقاً، فحقكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم من تكرهون. ألا وحقهن عليكم: أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن"[3].

فنجد أن الحديث في حجة الوداع قد حصر الحقوق الأساسية لكل من الزوجين على بعضهما البعض، فإذا كان الحديث الذي رواه الطبراني والمنذري قد بين ضرورة أخذ أذن الزوج في الخروج من المنزل، إلا أنه لا ينصرف إلى أن للزوج الحق - بماله من سلطة الإذن - أن يمنع زوجته من الخروج للعمل المباح والتكسب المشروع، ويبقى حدود هذا الإذن الذي يملكه في القضايا الاجتماعية، والتي يجب ألا تتعارض مع الواجبات الشرعية التي على الزوجة، فيجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على أن ليس من حق الزوج

---

(1) محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري : حسن الاسوة ،المرجع السابق- ص٦٨٣.

(2) محمد صديق البخاري : نفس المرجع ــ ص٦٨٤- رواه الترمذي والنسائي وابن حبان.

(3) محمد صديق البخاري، نفس المرجع - ص٦٧٩- رواه ابن ماجة والترمذي.

منع زوجته من الخروج من المنزل من أجل زيارة والديها مثلاً، ولم يتطرق إلى أذهان المسلمين في عصر الرسالة إلى أن يصل حدود هذا الإذن إلى منع الزوجة من العمل والكسب المشروع، وإذا قلنا بخلاف ذلك فمعناه أن الإسلام قد قيد حق المرأة في التعاقدات المالية ومنعها من التكسب إلا بإذن، وهذا ما لا يقول به أحد من فقهاء الشريعة الإسلامية، فقد أباح الإسلام للمرأة أن تملك وأن تتصرف فيما تملك، وأن تجري من التعاقدات المالية ما تراه مناسباً لمصلحتها المشروعة، ومن أهم هذه التصرفات حقها في إدارة مالها الخاص، والقيام بأعمال التجارة إن كان لها أموال، وإذا كان الأصل مشروعية ممارستها للعمل الخاص فيمتد هذا الأصل إلى مشروعية ممارستها للعمل العام باعتباره وسيلة للكسب المشروع، كما أن ممارسة بعض الحقوق السياسية أصبحت وسيلة أخرى للكسب المشروع، مثل الترشح للمجالس النيابية والمحلية، أو التعيين بقرار إداري في وظيفة عامة تكون مصدر دخل لها، فهذه من المباحات التي أباحها الإسلام للرجال والنساء سواء بسواء لقوله تعالى: ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾[1].

وقال الشيخ رشيد رضا في تفسير هذه الآية: "فشرع الكسب للنساء كالرجال، فأرشد كلاً منهما إلى تحري الفضل بالعمل دون التمني والتشهي، وحكمة اختيار صيغة الاكتساب على صيغة الكسب أن صيغة الاكتساب تدل على المبالغة والتكلف، وهو اللائق في مقام النهي عن التمني والتشهي"[2].

---

(1) سورة النساء- آية (٣٢).

(2) محمد رشيد رضا : تفسير المنار، الطبعة الأولى ، ١٣٤٩هـ- ج٥- ص٥٥.

وفي أثر عن قيلة الأنمارية قالت: رأيت رسول الله ﷺ عند المروة يحل من عمرة له، فجلست إليه فقلت: يا رسول الله إني امرأة أبيع وأشتري، فربما أردت أن أبيع سلعة فأستام بها أكثر مما أريد أن أخذها بالذي أريد، فقال النبي ﷺ: "لا تفعلي قيله إذا أردت أن تشتري سلعة فاستامي بها الذي تريدين أن تأخذي به، أعطيت أو منعت"[١] وهنا إشارة إلى أن المرأة المسلمة خرجت الأسواق من أجل العمل والكسب المشروع.

وبعد بيان مفهوم فقهاء الشريعة الإسلامية لأصل من الأصول الشرعية في حقوق المرأة، وهي الكسب المشروع، وعدم تعلق إذن الزوج بممارسة المرأة للعمل العام أو الخاص الذي انتهينا إليه ، بقي أن نشير إلى أن سلطة الزوج في الإذن محصورة كما سبق وأن ذكرنا محصورة في القضايا الاجتماعية، فيجب عليها ألا تخرج في غير العمل وزوجها كاره، وبما أن قوام الحياة الزوجية هو المعاشرة بالمعروف بين الزوجين، فنرى أنه إذا كان الزوج متضرراً من خروج زوجته للعمل فله أن يشترط في عقد الزواج عدم ممارستها للعمل العام أو الخاص، ولها كامل الحرية والإرادة في الموافقة على هذا الشرط أو الرفض، وبالعوض الذي تراه مناسباً، ولا يحق لأحد إجبارها على ذلك، فيكون التزامها هنا في حال الموافقة بعدم العمل منشأه الشرط الذي أبرم بينهما وليس عقد النكاح ذاته، كما أن المرأة التي تتوقع من الشخص المتقدم للزواج منها بأنه من الممكن أن يمنعها من الخروج للعمل، فلها أن تشترط صراحة في عقد النكاح أن لها حق العمل خارج المنزل، فإذا وافق فليس له الرجوع عن ذلك بعد العقد، كما ننوه إلى أن أحكام الشريعة الإسلامية تدفع المجتمع الإسلامي إلى العمل وتحث على

---

(١) ابن عبدالبر : الاستيعاب- ج٢- ص٥٦١.

الإنتاج، ولا يمكن النهوض بالمجتمعات الإسلامية إلا إذا شارك الجميع في العمل رجالاً ونساءً ، وهذا هو الذي سيحقق الاستقلال الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية.

ثانياً: القيود المتعلقة بالموروث الثقافي:

نشير في البداية إلى أن القيم الاجتماعية تختلف من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر، كما تختلف قيم الريف عن قيم المدينة، فنجد أن المرأة في الريف تخرج للعمل في الحقول والرعي وغير ذلك، في حين أن المرأة في المدينة غالباً ما تكون حبيسة المنزل وأعماله .

وهذه القيم غير ثابتة في المطلق، فالمرأة في المدن المعاصرة والكبيرة خرجت للمشاركة في العمل العام والسياسي في العصر الحديث ، ولكن مازالت هناك قيود اجتماعية تعوق ممارستها الكاملة للعمل العام أو السياسي، أو حتى تمكينها من حقوقها الخاصة المشروعة نتيجة لقيم اجتماعية سائدة في المجتمع، والتي قد يكون بعضها مخالفاً للشريعة الإسلامية صراحة.

فمثلاً في المجتمعات الريفية وبعض المدن وخاصة في اليمن لا تمكن المرأة من حقها في الميراث نتيجة الاعتقاد بأن أموال الأسرة لا يجب أن تخرج من نطاقها، وبالتالي تحرم المرأة من ميراثها حتى لا يذهب هذا الميراث لزوجها وأبنائها، وهذا بالتأكيد نتيجة لابتعاد المجتمعات عن الفهم الصحيح لأحكام الشريعة الإسلامية، وعدم تطبيق تلك الأحكام لأسباب كثيرة منها تغييب الثقافة الدينية في المجتمعات، وبالتالي عدم انتشار الوعي الديني الكفيل بالقضاء على مثل هذه القيم.

كما أن البعض يجبر المرأة على الزواج، وهذا أيضاً مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، والتي تعتبر رضاها شرطاً في العقد، فإذا كان هذا الحرمان في قضايا أوضحتها الشريعة الإسلامية وأوجبتها للمرأة بنصوص صريحة، فكيف بسائر الحقوق التي لم تعرفها المجتمعات الإسلامية إلا في الزمن المعاصر، مثل الحق في المشاركة السياسية وما تشمله من انتخابات واستفتاءات والتي لم يؤخذ بها إلا من زمن قريب للرجال والنساء على حد سواء، حيث لوحظ أن من القيم الاجتماعية ما تمنع المرأة من المشاركة في العمل السياسي.

وبالرغم من أن التشريعات القانونية المعاصرة تجيز لها ذلك، فقد واجهت المرأة عوائق كثيرة ، وليس أدل على ذلك من كون التشريعات الغربية وأغلب التشريعات العربية تجيز ترشح المرأة لمنصب الرئاسة وتولي المهام النيابية ، إلا أننا نجد المجتمعات الغربية والعربية لا تصعد المرأة إلى هذه المناصب والمجالس إلا بنسب ضئيلة جداً، بالرغم من مشاركة النساء بكثافة في عملية الانتخاب التي قد تتساوى فيها أعداد الناخبات مع الناخبين ، إن لم تكن نسبتهن في المشاركة اكبر من نسبة الرجال، فجمهور الناخبين رجالاً ونساءً ما يزال يحمل من القيم ما يحول دون مشاركة المرأة في العمل السياسي، وليس الرجال وحدهم من يعتنقون مثل هذه القيم الاجتماعية وإنما النساء أيضاً اللاتي غالباً ما يرشحن الرجال دون النساء .

الفرع الثاني

القيــود الفطريــة

يستند القائلون بعدم أهلية المرأة لتولي الإعمال العامة والسياسية إلى التغيرات الفطرية أو الفسيولوجية التي تعتري المرأة خلال فترات حياتها ،حيث يرون أن هذه التغيرات تعوق المرأة عن ممارسة مهام الأعمال بشكل عام والسياسية منها بشكل خاص .

ويمكن حصر التغيرات الفسيولوجية التي تعتري المرأة في قسمين رئيسين هما تغيرات دورية منقطعة، وتغيرات متباعدة منقطعة.

ونقصد بالتغيرات الدورية ما يصاحب المرأة البالغة من عوارض شهرية، خصها الله عز وجل بأحكام صريحة وواضحة، وهي تخفيف التكاليف الشرعية عليها، خاصة فيما يتعلق بواجب الصلاة أثناء هذه الأيام المعدودة، ورخص لها بالفطر في شهر رمضان على أن تقضي ما فاتها من الصيام، مثلها في ذلك مثل الرجل المسافر أو المريض اللذين عليهما جميعاً قضاء الفائت من الأيام في شهر رمضان المبارك.

ونعني بأن هذه التغيرات الدورية منقطعة أي أنها تنقطع عند سن اليأس وهو عادة يكون من سن الخامسة والأربعين إلى سن الخمسين من العمر، أي أنها ليست مستمرة وبالتالي فإن هذه التغيرات الدورية تبدأ من سن البلوغ وتستمر إلى سن اليأس ثم تنقطع، فهي ليست مصاحبة للمرأة طوال حياتها.

أما التغيرات المتباعدة المنقطعة نعني بها فترات الحمل والولادة والرضاعة، وهذه الفترات – كسابقتها – منقطعة عند سن اليأس، ولا تبدأ إلا بعد سن البلوغ، إلا أنها ليست دورية فلا تحدث إلا عند الحمل ويمكن التحكم في أوقاتها وعدد مراتها.

وعلى أساس هذه الخصائص الجسمانية يبني القائلون بعدم أهلية المرأة للعمل العام والسياسي رأيهم ، فمنهم من يجعل هذا التميز أساساً للاختلاف الكامل بين الرجل والمرأة، ويذهب إلى أن الله خلق البشر من ذكر وأنثى (وجعل لكل نوع منهما خصائص تميزه عن النوع الأخر في التكوين البدني والنفسي والهرموني والعصبي، ونتج عن ذلك الاختلاف في التكوين التكامل في الحياة البشرية) [١] مستنداً إلى أن القاعدة العلمية تقول (اختلاف التركيب العضوي ينتج عنه اختلاف الوظيفة، فتركيب الأذن ووظيفتها مختلف عن تركيب العين ووظيفتها، ونتيجة لذلك الاختلاف الفطري في التركيب الإنساني كان لا بد من أن يوجد الاختلاف المصاحب له في الوظائف الفطرية في الحياة البشرية لكل من الرجل والمرأة) [٢].

ومنهم من يجعل هذه الفروق البدنية أساسا للتفريق بين الرجل والمرأة في الحقوق[٣].

وإلى هذه الاعتبارات يذهب كثير من الكتاب[٤] ويجعلونه أساساً للتفريق بين مهام الرجل والمرأة[٥] .

ولا خلاف في القول بأن هذه العوارض خص الله سبحانه وتعالى المرأة بها لتمكنها من وظيفة الحمل والولادة والرضاعة على خلاف الرجل،

---

(١) عبد المجيد الزنداني: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام- مؤسسة الريان- ط١بيروت ،٢٠٠٠م، ص٥.

(٢) عبد المجيد الزنداني : نفس المرجع – ص٥.

(٣) حسن البنا : المرأة المسلمة- تخريج محمد ناصر الألباني- مكتبة السنة ١٩٩٤م- ص٧.

(٤) د. سعاد إبراهيم صالح : قضايا المرأة المعاصرة ، المرجع السابق- ص١٨٩.

(٥) سوسن فهد الحوال: المرأة في التصور القراني ، المرجع السابق- ص٢٤٤.

لكنها في ذات الوقت لا علاقة لها البتة بتكاليفها الشرعية إلا فيما خصها الله بها من أحكام صريحة .

فحقوقها المدنية مثل حق التصرف بالبيع والشراء لا علاقة لها بهذه العوارض، كما أن واجباتها نحو الحكام من البيعة والنصرة والهجرة والجهاد بالنفس والمال مثلها مثل الرجل لا علاقة لهذه العوارض بها.

وإذا كان جانب من الفقه في الأحكام الخاصة بالجهاد لا يوجب على المرأة القتال، إلا أنه لا يمنعها من ذلك، فالسيرة حافلة بنساء خضن القتال ودافعن عن الرسول ﷺ أيضاً في بعض المعارك[١] ، كما أن حسن تبعل المرأة لزوجها يعتبر من أنواع الجهاد استناداً إلى أحاديث مروية في هذا الشأن، إلا أن الجميع يؤكد أن المرأة يجب عليها الجهاد بالنفس عندما تتعرض بلد الإسلام لغزو مباشر تنتهك فيه الحقوق والحرمات، وهو ما يعرف بالنفير العام، وبالتالي فجهاد المرأة في تربية الأجيال، ورعاية زوجها عند عدم وجود النفير العام هو عين جهاد الرجل في والديه أثناء الحروب، فالثابت من السنة الشريفة أن رسول الله ﷺ رد كثيراً من الشباب عن بعض الغزوات من أجل طاعة ورعاية والديهم، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: جاء رجل إلى نبي الله ﷺ ، فاستأذنه في الجهاد، فقال: أحي والداك؟ قال: نعم، قال: ففيهما جاهد"[٢] ، والمقصود هنا رعاية الوالدين كلاهما أو أحدهما،

---

(١) مثل نسيبه بنت كعب المازنية الأنصارية، صحابية اشتهرت بالشجاعة، شهدت بيعة العقبة الثانية وكانت تخرج في الحروب تسقي الجرحى وتقاتل.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي. وفي رواية لمسلم قال: "أقبل رجل على رسول الله ﷺ قال: أبايعك على الهجرة والجهاد أبتغي الأجر من الله، قال: -

وليس هذا التخفيف بسبب أي عوارض بدنية وإنما مقتضى الحكم الشرعي أداء ذلك الواجب.

وبالتالي فإن وجود هذه العوارض لا تعد قيداً معتبراً من الناحية الشرعية لممارسة عملها العام أو الخاص أو العمل السياسي، ولا يمكن التعويل على هذه الفوارق البدنية في إسقاط واجب شرعي عليها إلا بما نص عليه صريح أحكام الكتاب والسنة وذلك لأمرين :

الأول : أن الله قد بين حكم هذه الاختصاصات النسائية على نحو محدد وليس من هذه الأحكام انحسار حقها في المجال السياسي .

الثاني : أن هذه الاختصاصات أمور فطرية من خلق الله سبحانه وليس للمرأة ولا لغيرها دخل في وجودها ، وليس مما يلائم جانب الله عز وجل أن يخلق في المرأة أمور لا يد لها فيها ثم يعاقبها بسلب حق من حقوقها بسبب هذا الأمر الذي هو من خلقه .

وأخيرا فإنه لو التزم القائلون بعدم أهلية المرأة لتولي الأعمال العامة والسياسية استنادا إلى القيود الفطرية بمنطق مذهبهم إلى نهايته لكن مقتضاه أن ترتفع هذه القيود ببلوغ المرأة سن اليأس لارتفاع العوارض ،ولكنهم لا يسلمون بذلك ،الأمر الذي يجعل هذا الرأي مشوبا بالتناقض .

= فهل من والديك أحد حي؟ قال: نعم، بل كلاهما حي، قال: فتبتغي الأجر من الله؟ قال: نعم، قال: فارجع إلى والديك فأحسن صحبتهما" رواه البخاري ومسلم. وعن أبي سعيد "أن رجلاً من أهل اليمن هاجر إلى رسول الله ﷺ فقال: هل لك أحد في اليمن؟ قال: أبواي، قال: هل أذنا لك؟ قال: لا قال: فراجع إليهما فاستئذنهما، فإن أذنا لك فجاهد وإلا فبرهما". رواه أبو داوود.

المبحث الثاني

وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة

نتناول بمشيئة الله تعالى في هذا المبحث وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة في مطلبين، نخصص الأول منه لوسائل الحماية الوطنية والثاني لوسائل الحماية الدولية، وذلك على النحو التالي :

المطلب الأول

الحماية الوطنية

نبحث في هذا المطلب وسائل الحماية الوطنية للحقوق السياسية للمرأة في فروع ثلاثة، نجعل الأول منها للحماية التشريعية، والثاني للحماية القضائية والإدارية (التنفيذية) ،ونتناول في الثالث وسائل الحماية الأخرى والمتمثلة في الصحافة والرأي العام والمؤسسات المدنية التي من أهمها الأحزاب والنقابات وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول

الحماية التشريعية

التشريع الإسلامي قد يطلق على مصادره وهي المصادر المتفق عليها والمختلف فيها وفقا لما بيناه فيما سلف ،وقد يطلق على أحكامه وهي ما يستنبطه الفقهاء من أحكام شرعية من الأدلة التفصيلية .

والمقصود بالتشريع هنا هو الأحكام الشرعية التي يرجع في التعرف عليها إلى كتب أئمة وفقهاء المذاهب المختلفة المدونة فيها أقوالهم ، ومن ثم كانت

أقوال الفقهاء هي أحكام التشريع للدولة الإسلامية حكاما ومحكومين يرجع إليها ولاة الأمر والأفراد في الشئون المختلفة ، ويستند إليها القضاء في فض المنازعات بين الناس .

غير أن التشريع في اغلب الدول المعاصرة في عالمنا الإسلامي قد صار يطلق على ما تصدره الجهات الرسمية المختصة من الدولة من أحكام تتعلق بتنظيم العلاقات بين الأشخاص، وتنتظم هذه الأحكام من حيث القوة في درجات ثلاث ،تأتي في أعلاها أحكام التشريع الدستوري الذي يصدر غالبا بالاستفتاء العام ،ثم تليها أحكام التشريع العادي الذي يصدر من المجالس النيابية، وتأتي في الدرجة الأخيرة أحكام التشريع الفرعي ممثلا في اللوائح التي تصدر من السلطة التنفيذية .

ولسنا هنا معنيين بتفصيل القول في شرعية الطريقة الجديدة لتشريع الأحكام في الدولة الإسلامية وبيان ما إذا كانت صحيحة وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية او لا ،فذلك يخرج عن إطار مهمتنا في هذا البحث ،ولكن حيث صارت هذه التشريعات هي مصدر الأحكام المعمول بها في اغلب دول العالم الإسلامي المعاصرة فإننا سنعتمد عليها في البحث كوسيلة لحماية الحقوق السياسية للمرأة ،وذلك وفقا لما يلي :-

أولا: حماية التشريع الدستوري :

بغض النظر عن طريقة وضع الدساتير وأساليب إقرارها تعتبر النصوص الدستورية وفقاً لتعريف فقهاء القانون أسمى مراتب التشريع، حيث تحدد تلك النصوص السلطات العامة للدولة سواء التشريعية أو التنفيذية أو القضائية وحدود اختصاصاتها وسلطاتها التي ينبغي عليها عدم تجاوزها وطريقة اختيارها وانتخابها وتعيينها.

كما تحدد النصوص الدستورية الحقوق الأساسية والحريات العامة ، وبالتالي فإن تضمين الدستور نصوصاً متعلقة بالحقوق السياسية لا يعتبر ضمانة أساسية للحقوق السياسية للمرأة فقط وإنما لجميع أفراد الشعب رجالاً ونساءً، فضلا عن أنها ضمانة لعدم مخالفتها من قبل السلطة التشريعية، أو انتهاكها من قبل السلطة التنفيذية، وتقوم هذه الضمانات على أساس أن البناء القانوني في الدولة يحتويها سواء بتقرير مبدئها دستورياً، أو بتفصيل أحكامها تشريعياً، ذلك أن الدساتير لا تتسع لتفصيل أحكام ممارسة الحرية[١].

وتمثل فكرة الدساتير أرقى ما وصل إليه الفكر الإنساني في تنظيم شئون الحياة وفق إطار توافقي محدد، يعبر عن أهدافه أو مصالحه المشتركة، ولذلك تحرص الشعوب على إحاطة دساتيرها بعديد من الإجراءات التي تحقق لها فكرة الجمود النسبي أملاً في تحقيق الثبات والاستقرار لتلك الوثائق، ولما كانت الحريات أغلى القيم المرتبطة بشخص الإنسان فقد كان من المؤكد أن يكون مكانها الطبيعي صلب الدساتير، وهو ما درجت عليه النظم السياسية سواء في الديمقراطيات الغربية أو حتى في دول الفكر الجماعي[٢].

وحيث إن الحقوق السياسية للمرأة ما زالت محل جدل حتى الآن فاللازم إثبات تلك الحقوق بالنص عليها صراحة في الدستور حتى لا يتم تقييدها من قبل السلطة التشريعية في القوانين العادية وإخضاع هذه الأخيرة إذا ما صدرت بالمخالفة لأحكام الدستور للطعن فيها بعدم الدستورية[٣].

---

(١) د. حسن أحمد علي : ضمانات الحريات العامة وتطورها في النظم السياسية المعاصرة - رسالة دكتوراه - جامعة القاهرة - ص٤.

(٢) د. عثمان خليل عثمان: الاتجاهات الدستورية الحديثة- دار الفكر العربي- القاهرة- ص١١٥.

(٣) ما يزال الخلاف في إيران قائماً فيما يتعلق بأهلية المرأة لتولي منصب رئيس الجمهورية بالرغم من شغل المرأة لمنصب نائب الرئيس هناك .

ثانيا : حماية التشريعات العادية :

لا يكفي للقول بوجود حقوق سياسية للمرأة مجرد النص عليها في التشريع الدستوري،بل يجب أن تكون التشريعات العادية المنظمة لاستخدام هذه الحقوق كحق الانتخاب والترشح مطابقة للأحكام الدستورية ،فقد لوحظ أن التشريعات العادية قد لا تستجيب لما تتطلبه الأحكام الدستورية في هذا المجال على نحو ما كان عليه الحال في الكويت إلى وقت قريب[١]،ومن ثم فإن التشريعات العادية لا يمكن أن تمثل حماية تشريعية للحقوق السياسية للمرأة إلا إذا كانت متطابقة مع أحكام الدستور ،ومتضمنة نصوصا صريحة بهذه الحقوق لا تقبل الشك والتأويل ،ولا يمكن ضمان ذلك إلا بإخضاعها للرقابة بعدم الدستورية وفقا لما أسلفنا [٢]. [٣].

ثالثا :اللوائح الإدارية :

الفرق الجوهري بين اللائحة الإدارية والقانون العادي، هو أن اللائحة صادرة من السلطة التنفيذية[٤]، بينما القانون صادر من السلطة

---

(١) الدستور الكويتي ١٩٦٣م- وقد تم إقرار حق المرأة في الترشح والانتخاب في /٥/٥/٢٠٠٥م.

(٢) لمزيد من التفاصيل يراجع : د.يحيى الجمل ، الرقابة على دستورية القوانين في مصر ، دار النهضة العربية ، ٢٠٠٢م ،

(٣) منصور محمد الواسعي- الحقوق السياسية في دستور الجمهورية اليمنية- ص١.

(٤) بعد تعدد أنشطة الدولة وازدياد تدخلها في مختلف الميادين، ازدادت الحاجة الملحة لمزيد من التشريعات لمواجهة صور هذا التدخل، ولما كان من الصعوبة بمكان أن ينظم البرلمان بنفسه جميع الموضوعات في كل المجالات، وتلبية للحاجات المتزايدة للتنظيمات التشريعية، صار من المحتم الاعتراف للسلطة التنفيذية في إصدار قواعد -

التشريعية غالباً، أما من الناحية الموضوعية فاللائحة تشبه القانون من أوجه عدة، فالجميع عبارة عن قواعد عامة مجردة وملزمة، كما ينبغي للائحة أن لا تخالف القانون ولا أحكام الدستور وإلا تعرضت للإلغاء قضاءً.

وأهمية اللوائح الإدارية كوسيلة لحماية الحقوق السياسية للمرأة واضحة لا تخفى ،ونجد مثالا لذلك أن اللائحة الداخلية للجنة العليا للانتخابات في الجمهورية اليمنية واستناداً إلى نص قانون الانتخابات اليمني - الذي أكد على تشجيع مشاركة المرأة في الانتخابات والترشح في المجالس النيابية والمحلية - قد شجعت فعلاً مشاركة المرأة، وعملت على تسهيل ودفع الحركة النسائية للدخول في العملية الانتخابية، وذلك عن طريق تبني اللائحة اللجان النسائية الخاصة بالاقتراع ، والتي يشرف عليها نساء، وقد دفع هذا الأمر بالنساء في مختلف المناطق اليمنية للمشاركة في الانتخابات نتيجة للقيم المحافظة داخل المجتمع اليمني، والتزاماً بالعادات والتقاليد، حيث وفرت هذه اللجان النسائية وضعاً ساعد على رفع مستوى مشاركة المرأة، ومع ذلك فقد تكون اللوائح عائقا أمام الحقوق السياسية للمرأة ومثال ذلك أن أدارة المعهد العالي للقضاء في الجمهورية اليمنية كانت - إلى وقت قريب - تمنع المرأة من حق الالتحاق به استنادا الى لائحته السابقة وفي ذلك منع عملي من التحاق النساء بالعمل القضائي كون قانون المعهد يشترط فيمن يعين في سلك

= عامة ومجردة وملزمة استجابة لتلك الضرورات العملية، ومن هنا ظهرت السلطة اللائحية للإدارة التي عرفها فقهاء القانون العام بأنها: إمكانية الإدارة في أن تصدر قرارات تظهر بها إرادتها وتفصح عنها وتنشئ قواعد تنظيمية عامة مجردة تطبق على عدد غير محدد من الأفراد وتسمى هذه القرارات التنفيذية باللوائح، انظر : د.عثمان عبد الملك الصالح- مرجع سباق- ص٣٦٧..

القضاء أن يكون متخرجا من هذا المعهد[1].

الفرع الثاني

الحماية القضائية والإدارية

نتعرض للحماية القضائية والإدارية في بندين ،نخصص الأول منهما للحماية القضائية والآخر للحماية الإدارية وفقا لما يلي :

أولاً: الحماية القضائية:

إذا تقررت الحقوق السياسية للمرأة في الدستور فلا ضمان لاحترام سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية لتلك الحقوق إلا بتقرير حق القضاء في رقابة أعمال هاتين السلطتين ،وهنا يبرز القضاء كوسيلة هامة لحماية الحقوق السياسية للمرأة .

وبالعودة إلى نظم الرقابة القضائية في الدول المعاصرة يمكننا أن نحدد ملامح الرقابة القضائية فيما يلي :

١- الرقابة الدستورية :

وهي رقابة على التشريع العادي الصادر من السلطة التشريعية ،وهذه الرقابة القضائية إما تتقرر لمحكمة دستورية متخصصة كما هو الشأن في مصر، وإما تتقرر لدائرة من دوائر المحكمة العليا كما هو الشأن في اليمن ، ومن ثم فإنه إذا انتهك التشريع العادي الحقوق السياسية للمرأة

---

(1) احمد الوادعي : المرأة العربية والقضاء ، أوراق العمل المقدمة إلى مؤتمر حقوق المرأة في العالم العربي ، محور القضاء والقانون ، إصدار وزارة حقوق الإنسان ، الجمهورية اليمنية ، ٢٠٠٥م ص ٤.

فانه يجوز الطعن في هذا التشريع بعدم الدستورية أمام القضاء الدستوري المختص[1].

٢- رقابة الإلغاء :

وهي رقابة على التشريع الفرعي[2] والقرارات الفردية الصادرة من السلطة التنفيذية ، ووفقاً للنظم القضائية المعاصرة فان رقابة الإلغاء إما أن تتقرر لمحاكم إدارية متخصصة كمحاكم القضاء الإداري في مصر التي تأخذ بنظام القضاء المزدوج ،وإما أن تتقرر للمحاكم الابتدائية ذات الولاية العامة كما هو الحال في اليمن التي تأخذ بنظام القضاء الموحد ، ومن ثم فانه أذا انتهكت السلطة التنفيذية الحقوق السياسية للمرأة المقررة في التشريعات العادية باللوائح آو القرارات الفردية فانه يجوز الطعن بالإلغاء في اللائحة آو القرار الفردي غير المشروع أمام المحكمة المختصة[3].

وإذا كان الأصل أن دور القضاء هو إعمال القانون ،فانه يملك في مناطق فراغ النص حق الاجتهاد وتقرير مبادئ تصير ملزمة إذا ما استقرت ،وهكذا يتعدى دور القضاء بشان الحقوق والحريات مجرد الحفاظ على ما تقرره التشريعات منها إلى القيام بدور إنشائي خلاق لهذه الحقوق .

---

(١) لمزيد من التفاصيل فيما يتعلق بصور الرقابة يراجع: د.رمزي الشاعر:- الرقابة على دستورية القوانين،

- د. يحيى الجمل- الرقابة على دستورية القوانين في مصر، المرجع السابق .

(٢) من الأمور المستقر عليها في مصر حاليا أن اللوائح تخضع للرقابة الدستورية أمام المحكمة الدستورية العليا .يراجع نفس المرجعين السابقين .

(٣) د. عثمان عبد الملك الصالح: النظام الدستوري والمؤسسات السياسية في الكويت ، مطابع كويت تايمز،١٩٨٩م، ص٦٣٣.

ولكن لكي يقوم القضاء بدور الحماية لا بد أن يتمتع بالكفاءة المهنية العالية وبالاستقلال عن سلطات الدولة الأخرى.

ثانياً: الحماية الإدارية:

تمتلك الدولة المعاصرة من الوسائل الإدارية ما يمكنها من التدخل في جميع مناحي الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فالإدارة تقوم بواجبات التعليم والصحة والنقل وغير ذلك،وهي المكلفة بالحماية العملية للحقوق السياسية والحريات العامة ومن ثم فمن واجبها أن تتخذ من الإجراءات ما يكفل للمرأة مباشرة حقوقها السياسية وعدم الانتقاص منها، وهذا يقتضي بدوره أن يكون العاملون في الجهات الإدارية مؤمنين بالحقوق السياسية للمرأة، وفي نفس الوقت ملتزمين بالقوانين التي تقر تلك الحقوق، وقد بدأت الدول المعاصرة تنشئ أجهزة إدارية متخصصة في قضايا حقوق الإنسان وقضايا المرأة مثل وزارات حقوق الإنسان أو وزارات المرأة وتنشئ لجانا فنية ومهنية متخصصة مثل اللجنة الوطنية للمرأة كما بدأت السلطات الإدارية تهتم بشئون المرأة في مناهج التعليم ووسائل الإعلام والثقافة العامة ،وتشجع الندوات والمؤتمرات العلمية وتفتح السبل أمام تبوء المرأة مكانها اللائق في مرافق الدولة والمناصب الإدارية ،ومن هنا أمكن القول أن الإدارة صارت وسيلة هامة من وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة .

الفرع الثالث

وسائل الحماية الأخرى

ما سبق الحديث عنه من وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة، سواء من وسائل الحماية التشريعية أو القضائية أو الإدارية، كان متعلقاً بالسلطات العامة سواء السلطة التشريعية أو التنفيذية أو القضائية، أي أنها وسائل موكلة إلى مؤسسات الدولة مباشرة، أما وسائل الحماية الأخرى والتي نحن بصدد الحديث عنها فغالباً ما تكون منبثقة من المجتمع ذاته ونشير إلى أهمها فيما يلي :

أولا : الرأي العام:

الرأي العام يعتبر من أهم الوسائل المؤثرة على السلطات في إقرار الحقوق السياسية بشكل عام، كما تعتبر رقابته على السلطات من أهم وسائل الحماية، خاصة إذا كانت تلك السلطات منبثقة عنه وتسعى إلى إرضائه، وما يهمنا هنا هو العوامل التي يتأثر بها الرأي العام، وهي مجمل العوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية، كما يتأثر بالثقافة السائدة ، ويتأثر بالتعليم ووسائل الإعلام الخاصة والعامة، فإذا كانت الثقافة السائدة لا تعترف بحقوق سياسية للمرأة فإن الرأي العام إن لم يمنع المرأة من مباشرة تلك الحقوق فإنه على أقل تقدير لن يدفعها إلى ذلك، وهذا من أكبر العوائق التي تحول دون مباشرة المرأة لكامل حقوقها السياسية، حتى مع وجود نصوص تمنحها تلك الحقوق، وقد يكون العائق أكبر أمام المرأة إذا كانت الثقافة السائدة تنطلق من موروث ثقافي تقليدي مصبوغ بصبغة دينية غير صحيحة ،إذ في هذه الحالة لا تجدي محاولات إقناع الرأي العام بخلاف معتقده حتى لو جاءت في صورة اجتهادات فقهية مستنيرة ،ومن ثم فانه كلما زاد الوعي بين أفراد

المجتمع وكلما شاعت الثقافة المعترفة بحقوق المرأة والمناصرة لها كلما شكل الرأي العام وسيلة حماية هامة لهذه الحقوق وصار رقيبا فاعلا على أداء سلطات الدولة في هذا المجال .

ثانياً: وسائل الإعلام :

إذا كان الإعلام المقروء والمرئي والمسموع حرا لا يخضع لتدخل الدولة فانه يعد وسيلة هامة لحماية الحقوق السياسية للمرأة ،لما يقوم به من نشر لهذه الحقوق وتوعية بها من جهة ، ولما يقوم من كشف الانتهاكات التي تقع عليها من جهة أخرى،ولهذا صار الإعلام الحر في العصر الحديث مهابا إلى درجة كبيرة، وصارت الدول تحسب له حسابا يجعلها تتحاشى الوقوع في ممارسات خاطئة في مجال حقوق الإنسان بالذات ومنها حقوق المرأة لئلا تقع هذه الممارسات في دائرة ضوئه ،خصوصا وان الإعلام قد صار له تأثير كبير على تشكيل الرأي العام وعلى مجرى سير الانتخابات العامة .

وإذ نتحدث عن الإعلام كوسيلة لحماية الحقوق السياسية للمرأة لا نستطيع الإغضاء عن حال الإعلام في عالمنا العربي والإسلامي ،إذ لا تزال وسائله بيد الدول تخضع لسياستها ورقابتها ،وحتى وسائل الإعلام الخاصة ما تزال محاطة بالكثير من القيود التي تحد من قدرتها على القيام بدورها على الوجه المطلوب.

ثالثا : النقابات:

لم يعد اهتمام النقابات محصورا على خدمة أعضائها كما كان في الماضي، بل امتد ليشمل خدمة المجتمع في المجالات المختلفة ومنها مجالات حقوق الإنسان ومن هنا صارت النقابات وسيلة لحماية الحقوق السياسية

للمرأة كنقابات المحامين والصحفيين ،والاتحادات النسائية والحقوقية إذ تقف هذه النقابات في وجه الانتهاكات لحقوق المرأة وتتولى الدفاع عنها إعلاميا وقضائيا وثقافيا ،وتقوم بهذا الدور أيضا الجمعيات المجتمعية ذات الصلة التي ينتمي إليه نشطاء وناشطات حقوق الإنسان ،وكلما زاد الوعي في المجتمع زاد تأثير هذه النقابات والجمعيات .

رابعاً : الأحزاب السياسية:

صارت الأحزاب وتعددها سمه من سمات اغلب النظم السياسية المعاصرة[1] ولما كانت الغاية النهائية للأحزاب السياسية هي الفوز بالسلطة عن طريق الانتخابات العامة ، ولما كانت المرأة تشكل نصف الناخبين تقريبا ، ودورها حاسم في تحديد نتائج الانتخابات فان المرأة تحظى باهتمام هذه الأحزاب حيث تسعى كل منها إلى كسب صوتها إلى جانبه ، وفي سبيل ذلك تتنافس الأحزاب في برامجها وخطابها السياسي لإبراز موقفها المناصر لحقوق المرأة وقضاياها الأمر الذي يجعل من الأحزاب وسيلة من وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة .

---

(1) استدراكاً لبعض الدول العربية التي لا تعتمد على النشاط السياسي للأحزاب والبعض الأخر الذي لا يعتمد نظام تعدد الأحزاب.

المطلب الثاني

الحماية الدولية للحقوق السياسية للمرأة

تتمثل الحماية الدولية للحقوق السياسية للمرأة فيما تفرضه الاتفاقيات الدولية على الأعضاء الموقعين عليها من الدول من التزامات تجاه حقوق المرأة وما يصدر عن المؤتمرات الدولية من قرارات في هذا السبيل .

وقد سبقت الإشارة إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نص على مبدأ المساواة بين الأفراد بصفة عامة وعدم التمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو الآراء السياسية [١].

حيث كان هذا الإعلان هو الأساس الذي بنيت عليه جميع الاتفاقيات والمؤتمرات الدولية والذي تحرص الدول المعاصرة على النص على الالتزام بمضمونه في دساتيرها .

ونشير فيما يلي إلى أهم الاتفاقيات والمؤتمرات ذات الصلة بالحقوق السياسية للمرأة :

١- الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة[٢]:

أهم ما تضمنته هذه الاتفاقية الدولية في مادتها الأولى هو أن (للنساء حق التصويت في جميع الانتخابات على قدم المساواة مع الرجال وبدون أي

---

(١) المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان- الصادر في ١٠ ديسمبر عام ١٩٤٨م.

(٢) هذه الاتفاقية أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٩٥٢/٣/٣١م، وهي مكونة من ١١مادة.

تفرقة)، أما المادة الثانية فقد عنيت بحق المرأة في الترشح حيث جاء فيها (يجوز أن تنتخب النساء أعضاء في كل ما تنشئه قوانين الدولة من هيئات وتنتخب انتخاباً عاماً وذلك أسوة بالرجال وبدون أي تفرقة)، والمادة الثالثة اهتمت بإقرار حق المرأة في شغل المناصب العامة حيث جاء فيها أن (للنساء الحق في شغل المناصب العامة وممارسة كافة الوظائف العمومية التي تنشئها قوانين الدولة على قدم المساواة مع الرجال وبدون أية تفرقة) [١].

وتعتبر هذه الاتفاقية الدولية من أهم الاتفاقيات المتعلقة بالحقوق السياسية للمرأة في العالم باعتبار أنها خاصة بإقرار حق الترشح وحق الانتخاب وحق تولي الوظائف العامة، وهي أهم الحقوق السياسية المتعلقة بموضوع الدراسة .

٢- العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية[٢]:

نصت هذه الاتفاقية في مادتها الأولى على أن (تتعهد كل دولة طرف في العهد الدولي باحترام وتأمين الحقوق المقررة في العهد للأفراد كافة إقليمياً والخاضعين لولاياتها دون تمييز من أي نوع سواء كان ذلك بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسي)، ونصت المادة الثالثة منها على أن (تتعهد الدول الأطراف في العهد بضمان مساواة الرجال والنساء في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المدونة في الاتفاقية) واهم هذه الحقوق التي تضمنتها هذه الاتفاقية هو ما نصت عليه المادة (٢٥) منها والتي قررت أن كل مواطن له الحق والفرصة دون أي

---

(١) بقية المواد متعلقة بكيفية التصديق عليها وسريانها والتحفظ على بنودها وتفسيرها عند الاختلاف.

(٢) وهي مكونة من ٥٣ مادة واعتمدت في ١٦ ديسمبر عام ١٩٦٦م.

تمييز في أن يشارك في الحياة العامة إما مباشرة أو عن طريق ممثلين يختارون بحرية تامة وأن ينتخب في انتخابات دورية أصيلة وعامة[1].

ونلاحظ أن هذه الاتفاقية هي عبارة عن تأكيد وترسيخ لمبادئ الاتفاقية السابقة لها والتي عنت بالحقوق السياسية للمرأة.

٣- اتفاقية القضاء على كل أنواع التمييز ضد المرأة [2]:

وقد نصت هذه الاتفاقية في المادة الرابعة منها على أن "يجب مراعاة اتخاذ كافة التدابير المناسبة لتأمين تمتع المرأة على قدم المساواة مع الرجل ودون تمييز بالحقوق الآتية:-

أ - حق الاقتراع في جميع الانتخابات والترشح لمقاعد جميع الهيئات المنبثقة عن الانتخابات العامة.

ب - حق الاقتراع في جميع الاستفتاءات العامة".

٤- اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة:

قبل إنشاء هذه الاتفاقية عقد في التاسع عشر من يوليو عام ١٩٧٥م المؤتمر الدولي الأول للمرأة والذي أصدر أول وثيقة عمل تضمنت مبادئ أساسية منها ضرورة اشتراك المرأة في صنع القرار السياسي وتحقيق المساواة الكاملة بينها وبين الرجل خاصة في تولي الوظائف العامة وعلى

---

(١) راجع: د.محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام ،- المرجع السابق- ص٩٣.

(٢) قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في دور انعقادها الثاني والعشرين رقم ٢٢٦٣ بتاريخ ٧ نوفمبر ١٩٦٧.

- راجع: د.محمد فريد الصادق : الحقوق السياسية للمرأة ،المرجع السابق- ص١٨٥.

أعلى مستوى فيها[1].

أما اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المـــرأة (ســـيداو- *CEDAW*) فقد تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٨ ديـــسمبر عـــام ١٩٧٩م وأصبحت سارية المفعول من تاريخ ٣ سبتمبر ١٩٨١م وقد وقعـــت على هذه الاتفاقية(٦٤) دولة وبحلول الأول من مارس عام ٢٠٠٠م كان قد بلغ عدد الدول التي أودعت وثائقها الخاصة بالتصديق عليها (١٦٥) دولـــة، من أصل (١٨٥)دولة عضو في الأمم المتحدة، وتعتبر اتفاقية القضاء علـــى جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) بمثابة إعلان عالمي بحقوق المرأة، وذلك بالنظر إلى عدد الدول المصادقة عليها من جانب، ومن جانب آخر لم يعد مجرد التسليم بإنسانية المرأة - كافياً - لضمان حقوقها حسب المعـــايير الدولية وآليات حقوق الإنسان، وعلى ذلك فإن جمع نصوص قانونيـــة فـــي اتفاقية واحدة تجمع بين التعهدات التي أقرتها مواثيق الأمم المتحدة، يعنـــي ميلاد أداة حقيقية للقضاء على التمييز ضد المرأة[2].

وقد تناولت هذه الاتفاقية إقرار حقوق شتى للمرأة، ولكن الذي يهمنا في هذه الدراسة هو الحقوق السياسية للمرأة والذي تضمنته المادة السابعة من الاتفاقية، والتي نصت على أن "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في الحياة السياسية والعامة للبلـــد وبوجـــه خاص تكفل للمرأة على قدم المساواة مع الرجل الحق في :

---

(1) مجلة اليونسكو العدد ١٧١، ١٧٢- أكتوبر ونوفمبر عام ١٩٧٥م.

(2) المجلس الأعلى للمرأة في اليمن : الحقوق الشرعية في الإسلام (شرح اتفاقية سيداو) - ص٤.

أ - التصويت في جميع الانتخابات والاستفتاءات العامة والأهلية لانتخاب جميع الهيئات التي ينتخب أعضاؤها بالاقتراع العام.

ب - المشاركة في صياغة سياسة الحكومة وفي تنفيذ هذه السياسة وفي شغل الوظائف العامة وتأدية جميع المهام العامة على جميع المستويات الحكومية.

جـ - المشاركة في أي منظمات وجمعيات غير حكومية تهتم بالحياة العامة والسياسية للبلد".

وتلزم هذه الاتفاقية الدولة العضو اتخاذ جميع التدابير للقضاء على التمييز ضد المرأة بحيث تتمتع المرأة بجميع حقوقها المدنية والسياسية والاقتصادية والثقافية، ومما يميز هذه الاتفاقية على غيرها من الاتفاقيات أنها نصت على إنشاء لجنة للقضاء على التمييز ضد المرأة لمراقبة تطبيق الاتفاقية، كما أن الدولة العضو في هذه الاتفاقية تتعهد بتقديم تقرير أولي حول سعيها لتنفيذ بنود الاتفاقية بعد مضي عام من تاريخ مصادقتها عليها، على أن يتبع هذا التقرير تقارير أخرى حول سير العمل في تطبيق الاتفاقية كل أربع سنوات.

ومما تقدم نلاحظ أن المجتمع الدولي من خلال الاتفاقيات الدولية يعمل على حماية الحقوق السياسية للمرأة ويمارس الضغوط على الدول الأعضاء لتضمين تلك الحقوق في صلب تشريعاتها القانونية، كما يعمل على مراقبة تطبيق تلك التشريعات على مستوى الواقع من خلال المؤتمرات الدولية الخاصة بالمرأة، والتي تعمل على حشد الجهود الحكومية ومنظمات المجتمع المدني وفي هذا الاتجاه من أهم هذه المؤتمرات الخاصة بحقوق المرأة ما يلي:-

أ - المؤتمر العالمي الثالث للمرأة:

عقد هذا المؤتمر في تاريخ ١٥ يوليو عام ١٩٨٥م تحت شعار (المساواة- التنمية- السلم)، ومن أهم التوصيات التي تم الاتفاق عليها مساواة الرجل بالمرأة في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية[١].

كما أن اللجنة المعنية بحقوق المرأة في دورتها الرابعة والثلاثين بتاريخ ١٨ سبتمبر عام ١٩٨٩م ، لاحظت أن النساء لا يشاركن مشاركة كاملة في الخيارات العامة، كما أنهن ممثلات في السياسة وخاصة على مستويات اتخاذ القرار بنسبة تقل عما ينبغي بكثير، ولذلك اقترحت اللجنة خلق الظروف التي يتوافر فيها عدد كاف من النساء في مناصب صنع القرار، سواء في السياسة أو الوظيفة الحكومية، بحيث لا يكون ثمة اعتبار للجنس، ويصبح اختيار النساء في المناصب العليا أمراً حتمياً وعادياً[٢].

ب - المؤتمر العالمي الرابع للمرأة (مؤتمر بكين):

بدأت أعمال هذا المؤتمر في يوم ٤ سبتمبر عام ١٩٩٥م في العاصمة الصينية بكين، وقد طالب المؤتمر بتمكين المرأة من القيام بدورها في صنع القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وأكد على ضرورة القضاء على التفرقة الوظيفية وجميع أشكال التمييز في كافة مجالات الحياة، وأكد المؤتمر على ضرورة اتخاذ تدابير خاصة لضمان وصول المرأة "على أساس المساواة" إلى هياكل السلطة واتخاذ القرار

---

(١) تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة- منشورات الأمم المتحدة.

(٢) د. محمد فريد الصادق : الحقوق السياسية للمرأة ،المرجع السابق- ص١٨٩.

ومشاركتها فيه مشاركة كاملة وفعالة.

وطالب المؤتمر الدول والحكومات والمؤسسات المختلفة بتضافر الجهود الإقليمية والحكومية والشعبية من أجل تحقيق المساواة للمرأة وتأكيد دورها في التنمية والسلم.

وفي سبيل التأكد من تنفيذ توصيات المؤتمر، أكدت الوثيقة النهائية له على ضرورة أن تتحمل الحكومات المسئولية الأولى في تنفيذ هذه التوصيات، بالإضافة إلى مشاركة الآليات والمؤسسات الوطنية والمعنية بالنهوض بالمرأة في صياغة السياسات العامة وتشجيع تنفيذ منهاج العمل من خلال هيئات ومؤسسات مختلفة[1].

جـ - مؤتمر صنعاء عن حقوق المرأة في العالم العربي:

عقد هذا المؤتمر في صنعاء عاصمة الجمهورية اليمنية تحت شعار "حقوق المرأة في العالم العربي (من الأقوال إلى الأفعال)" بتاريخ ٣-٥ ديسمبر عام ٢٠٠٥م، ويتضح من الشعار الذي انطلق منه المؤتمر- تحت رعاية دولية ومشاركة عربية رسمية حكومية وغير حكومية- أن المؤتمر يؤكد أن ثمة حقوقا سياسية واجتماعية أقرت للمرأة في العالم العربي على مستوى النصوص (الأقوال) دون أن يكون لها الأثر الفعال في الواقع، فطالب بتحقيق تلك (الأقوال) إلى (أفعال)،بالرغم من أن كل ما صدر عن هذا المؤتمر عبارة عن أقوال صدرت في صورة توصيات، أهمها فيما يتعلق بالحقوق السياسية للمرأة هو تبني مشروع نظام الحصص (الكوتا) ومفهوم هذا النظام هو "تمييز إيجابي مؤقت للمرأة لتعزيز مشاركتها السياسية عن

---

(1) د. محمد فريد الصادق : نفس المرجع - ص١٩٢.

طريق تخصيص مقاعد للنساء في المجالس المنتخبة" ويعطي هذا النظام للمرأة الحق في أن يكون لها نسبة تمثيل في جميع الهياكل المنتخبة تصل إلى ٣٠ -٤٠% كحد ادني، وذلك من اجل توفير المساعدات المؤسسية لها لتعويضها عن التمييز الفعلي الذي تعاني منه لصالح الرجال[١].

وقد تبنى المجلس الأعلى للمرأة واللجنة الوطنية للمرأة في اليمن هذا المشروع في ذلك المؤتمر ، وقدما مبررات للأخذ بهذا النظام باعتباره يعمق حقوق المواطنة ويزيد من قدرة المرأة على المنافسة وغيرها من المبررات[٢].

كما أوصى المؤتمر حكومات الدول العربية المشاركة بضرورة إصدار التعديلات التشريعية المقترحة لتنفيذ التوصيات، وخاصة المتعلقة بالمشاركة السياسية للمرأة.

بالرغم من المبررات التي سيقت لتبني مشروع نظام الحصص إلا أنه يعتبر في كل الأحوال تمييزاً وأن صنف من قبل البعض بأنه تمييز إيجابي.

---

(١) د. بلقيس أبو أصبع : مقالة بعنوان ، تخصيص حصص للنساء (الكوتا) ، النساء والسياسية ، إصدار منتدى الشقائق العربي لحقوق الإنسان ، الملتقى الديمقراطي الثاني والثالث ٢٠٠٤م ، ص ٤٤.

(٢) المجلس الأعلى للمرأة في اليمن: آلية تفعيل المشاركة السياسية للمرأة اليمنية من خلال نظام الحصص- إصدارات مؤتمر صنعاء ٢٠٠٥م، ص٧٧.

المبحث الثالث

انتهاء الحقوق السياسية للمرأة

إذا تقررت الحقوق السياسية للمرأة على نحو ما هو مقرر للرجـل صار من المنطقي أن يكون حكم انتهاء هذه الحقوق بالنسبة للنوعين واحدا.

وعلى هذا الأساس سندرس بعون الله تعالى في هذا المبحث طرق انتهاء الحقوق السياسية للمرأة في مطلبين ، نخصص الأول منهما لدراسة الطريـق العـادي لانتهاء الحقوق السياسية ، ونخصص الثاني لدراسة الطريق غير العادي المتمثل في حالات العجز عن ممارسة الحقوق السياسية ، وذلك وفقا لما يلي :

المطلب الأول

الانتهاء العادي للحقوق السياسية للمرأة

سبقت الإشارة – عند حديثنا عن خصائص الحقوق السياسية للمـرأة – أنه يمكن اعتبارها من الحقوق غير المالية، وبالتالي فهي حقـوق لا تقبـل التصرف فيها، ولا تنتقل بالوفاة إلى الورثة، ولا تسقط بالتقادم، ولا يـصح التنازل عنها، ولا تثبت إلا بنص صريح، وسبق بيان ذلك تفصيلاً[1].

ويؤكد فقهاء القانون عند حديثهم عن انقضاء الحقوق غير المالية هذا المعنى[2]، ومن ثم فانه إذا كانت الحقوق السياسية لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها إلا أنها تنقضي بالموت .

---

(1) راجع ص ( ) وما بعدها من هذا البحث .

(2) د. عبد الله محمد المخلافي : المدخل لدراسة القانون ، المرجع السابق– ص٢٤٣.

ويعزى السبب في عدم جواز التنازل عن الحقوق السياسية أو التصرف فيها بالوكالة أو الاستقالة أو أي نوع من أنواع التصرف أنها من الحقوق اللصيقة بالشخصية[1]، وبالتالي فهي حقوق دائمة تبدأ من لحظة التكليف التي يشترطها القانون فيمن يباشر هذا الحق، كشرط بلوغ السن القانونية، ولا ينتهي هذا الحق إلا بعد وفاة الشخص، أو بإصدار تشريع يحد من ممارسة أو مباشرة هذا الحق السياسي، سواء تعلق هذا الحق بالرجل أو المرأة، وباعتبارها حقوقاً غير مالية فلا تنتهي بالمقاصة، ولا باتحاد الذمة ولا بالإبراء[2].

والحقوق السياسية ذات طبيعة خاصة، بمعنى أنها متجددة ومستمرة، أي أن حق التصويت - على سبيل المثال - يثبت للمواطن بموجب أحكام القوانين النافذة التي تتطلب القيام به في كل عملية انتخابية يتم إجراؤها، الأمر الذي يعني أن هذا الحق مستمر ولا ينتهي باستعماله مرة واحدة، فهو متجدد طالما كانت هناك انتخابات، وهذا ما يصدق على حق الترشح للمجالس النيابية والمحلية، ما عدا حق الترشح لرئاسة الدولة في النظم الرئاسية المعاصرة ففي هذه النظم تحديداً يمتنع على من ترشح لمنصب الرئاسة لدورتين انتخابيتين أن يترشح للثالثة[3] باعتبار أنه قد استخدم واستنفذ

([1]) د. جميل الشرقاوي : أصول القانون- طبعة ١٩٧٠م- ص٤٨٤،

- د. سعيد جبر : المدخل لدراسة القانون- نظرية الحق- ج٢،ص٢٨٨.

([2]) المقاصة هي (إسقاط المدين حقاً في مقابل دين عليه) مادة رقم ٤٦٢.مدني يمني، واتحاد الذمة هو (انقضاء الحق إذا أصبح شخص واحد دائناً ومديناً في حق معين كما لو ورث المدين حق الدائن) مادة ٤٤٤ مدني يمني، والإبراء (إبراء الدائن مدينه مختاراً) مادة ٤٤٥ مدني يمني.

([3]) في تفاصيل موقف الدساتير المعاصرة من تحديد مدة الرئاسة وعدد مرات الترشح يراجع : أ.د.فؤاد النادي ، المرجع السابق ، ص ١٣٧.

حقه السياسي فيما يتعلق بترشحه لرئاسة الدولة، وبالتالي ينقضي أو ينتهي حقه في مباشرة هذا الحق على وجه الخصوص[١]، هذا على خلاف الدول التي لا تنظم دساتيرها تحديد فترات لتولي منصب رئاسة الدولة حتى يصبح حق الترشح لهذا المنصب متجدداً ولا ينقضي باستعماله أكثر من مرة[٢].

وبالتالي فإن الحقوق السياسية للرجل والمرأة لا تنتهي إلا بالوفاة ماعدا الحالة التي اشرنا إليها سابقاً .

---

(١) يعد جانب من الفقه تحديد الدستور لفترات تولي رئاسة الجمهورية قيداً مانعاً من الترشح لهذا المنصب بعد إنقضاء فترتي الرئاسة- أنظر عباس زيد- الاختصاصات غير التشريعية لمجلس النواب- رسالة ماجستير- ص٥٠.

(٢) هذا الوضع ما كان عليه دستور جمهورية مصر العربية السابق والذي تم تعديله عام ٢٠٠٥م بتحديد فترات الرئاسة.

المطلب الثاني

العجز عن ممارسة الحقوق السياسية

العجز عن مباشرة الحقوق السياسية قد يكون راجعاً إلى نقصان في الأهلية العقلية أو الأهلية الأدبية.

فالأهلية العقلية تشترط معظم الدساتير صراحة ضرورة توافرها في الناخب، حيث يتعين أن يتمتع بقوى عقلية كاملة تمكنه من إدراك الأمور إدراكاً صحيحاً[1]، وهذا الشرط من البديهيات، حيث يتوقف حق الانتخاب على صحة أو سلامة العقل، فليس من الإجحاف حرمان المجنون أو من حكم عليه بسفه أو عته من عملية الانتخاب، ومع أن هذا الشرط قد يذكر في صلب الوثيقة الدستورية أو القوانين المنظمة للعملية الانتخابية إلا أن المشرع الدستوري والقانوني في الجمهورية اليمنية قد أغفل الإشارة إلى هذا الشرط ، واكتفى بذكر القيود الأدبية ومع ذلك يعتبر جانب من الفقه أنه من البديهيات التي لا تحتاج إلى نص[2]، في حين نظم المشرع المصري حالات وقف مباشرة الحقوق السياسية في المادة رقم (٣) من قانون مباشرة الحقوق السياسية كما يلي:

"تقف مباشرة الحقوق السياسية بالنسبة للأشخاص الآتي ذكرهم:

١- المحجور عليهم مدة الحجر.

٢- المصابون بأمراض عقلية.

---

(١) د.جورجي شفيق ساري- النظام الانتخابي على ضوء قضاء المحكمة الدستورية العليا- دار النهضة العربية- عام ٢٠٠١م- ص٧١.

(٢) منصور محمد الواسعي : الحقوق السياسية في دستور الجمهورية اليمنية - المرجع السابق- ص٢٨.

٣- الذين أشهروا إفلاسهم مدة خمس سنوات من تاريخ إشهار إفلاسهم مالم يرد إليهم اعتبارهم قبل ذلك"[١].

يتبين من نص المادة أن وقف مباشرة الحقوق السياسية ناتج عن أمرين : إما نقص في الأهلية العقلية أو نقص في الأهلية الأدبية، وبمعنى أدق إما أن يكون العجز عن مباشرة الحقوق السياسية راجعاً لما يطرأ على الشخص من الناحية العقلية، أو بسبب حكمي كأثر قانوني على المحكوم عليه، هذا الأخير في الواقع يستطيع مباشرة حقوقه السياسية ولكنه يعجز من الناحية القانونية، أي أنه ممنوع من الناحية القانونية ويصدق هذا على هذا كل من صدر ضده حكم جنائي[٢].

كما أن قوانين الانتخابات قد تحدد شروطاً في المترشحين يجب مراعاتها وإذا ما تخلفت هذه الشروط امتنع على الشخص مباشرة حقوقه السياسية، وبالتالي اعتبر في عداد العاجزين عن مباشرة هذه الحقوق بتخلف الشروط المطابقة للقانون، مثال ذلك اشتراط الدستور اليمني في مرشح رئاسة الجمهورية أن يكون "متمتعاً بحقوقه السياسية والمدنية، وأن لا يكون متزوجاً بأجنبية وأن لا يتزوج أثناء ولايته من أجنبية"[٣]، وهذا معناه أن المواطن المتزوج من أجنبية يكون وبحكم الدستور عاجزاً أو ممنوعاً من

([١]) المادة رقم (٣) من القانون رقم ٧٣ لسنة ١٩٥٦م بشأن مباشرة الحقوق السياسية في جمهورية مصر العربية .

([٢]) يطالب جانب من الفقه أن يحاط هذا الشرط بمحاذير، بحيث تحدد الجرائم التي تمنع من مباشرة الحقوق السياسية حتى لا تستخدم كذريعة للحكام لاستبعاد خصومهم. د. ثروت بدوي : النظم السياسية- دار النهضة-- عام ١٩٨٩- ص٢٣٤.

([٣]) المادة ٥٨ من دستور الجمهورية اليمنية ٢٠٠١م.

الترشح لهذا المنصب، كما أن اشتراط جنسية الوالدين الوطنية للمرشح لبعض المناصب السياسية قد تجعل المواطن ممنوعاً بحكم القانون، وعاجزاً عن مباشرة بعض حقوقه السياسية، وكذلك الحال فيما لو اشترطت القوانين عدم الحصول على جنسية أخرى "حالة ازدواج الجنسية في المرشحين للمجالس النيابية والمحلية، ففي هذه الحالة يمتنع على المكتسب لجنسية أخرى بالإضافة إلى الجنسية الوطنية مباشرة بعض حقوقه السياسية".

ويلاحظ أن الحالات التي تجعل الشخص عاجزاً عن مباشرة بعض حقوقه السياسية هي حالات عامة تشمل الرجال والنساء على حدٍ سواء[١].

---

(١) لمزيد من التفاصيل عن المحرومين نهائيا من ممارسة الحقوق السياسية والمحرومين بصفة مؤقتة والموقوفين من مزاولة الحقوق السياسية يراجع : أ.د: فؤاد النادي ، مرجع سابق ، ص ١٢٣.

الباب الثاني

التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية للمرأة



الباب الثاني

التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية للمرأة

نتناول في هذا الباب بإذن الله تعالى التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية للمرأة، حيث ندرس ما يتعلق بالمشاركة في المجال التشريعي، وهو ما نخصص له الفصل الأول، ثم نتطرق إلى المشاركة المتعلقة بالمجال التنفيذي، وهو ما نخصص له الفصل الثاني ، ونتناول في الفصل الثالث مشاركة المرأة المتعلقة بالمجال القضائي ، وذلك على النحول التالي:

الفصل الأول:

التطبيقات المتعلقة بالمجال التشريعي.

الفصل الثاني:

التطبيقات المتعلقة بالمجال التنفيذي.

الفصل الثالث:

التطبيقات المتعلقة بالمجال القضائي.

الفصل الأول

التطبيقات المتعلقة بالمجال التشريعي

تتمثل التطبيقات المتعلقة بالمجال التشريعي في حقي الاستفتاء والانتخاب ،ونخصص لهما **المبحث الأول** من هذا الفصل ، كما تتمثل في حق الترشح للسلطة التشريعية ونخصص له **المبحث الثاني** وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول:

الاستفتاء والانتخاب.

المبحث الثاني:

الترشح والتعيين في مجال المهام التشريعية.

المبحث الأول

الاستفتاء والانتخاب

ندرس بعون الله تعالى الاستفتاء والانتخاب في مطلبين نخصص الأول منهما للاستفتاء والثاني للانتخاب على النحو التالي :

المطلب الأول

الاستفتاء

في هذا المطلب نعرض للاستفتاء من حيث مفهومه وطبيعته وأحكامه وفقا لما يلي :

أولاً: مفهوم الاستفتاء:

الحديث عن الاستفتاء يقتضي منا تعريفه لغة واصطلاحاً، وبما أن الاستفتاء في النظم الدستورية المعاصرة أصبح له مفهوم قانوني محدد يختلف عن مفهوم الاستفتاء المعروف في فقه الشريعة الإسلامية، فإن من اللازم التمييز بينهما وهذا ما نحاول توضيحه فيما يلي :

الاستفتاء لغة:

هو طلب الجواب عن الأمر المشكل[1]، ومنه قوله تعالى **﴿ سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلا قَلِيلٌ فَلا تُمَارِ فِيهِمْ**

---

(1) د. سعاد إبراهيم صالح : قضايا المرأة المعاصرة ، المرجع السابق- ص٢٤٠.

إلا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلا تَستَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ [1]. وقوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ .... ﴾ [2].

الاستفتاء اصطلاحاً:

الاستفتاء في الاصطلاح الشرعي هو طلب الفتوى الشرعية من المفتي الحائز لشروط الإفتاء[3].

أي مجرد السؤال لمعرفة حكم الشرع في أمر ما، وقد جاء في قوله تعالى ﴿ فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا ﴾ [4] قال المفسرون أي إسألهم.

والفتوى في الاصطلاح تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه، وهذا يشمل السؤال في الوقائع وغيرها[5].

فيتبين لنا أن الاستفتاء في المفهوم الشرعي متعلق بمعرفة حكم الشريعة الإسلامية في مسألة ما وتتم معرفة الحكم بواسطة الفتوى الصادرة من مفتٍ حائز لشروط الإفتاء، وهذه الفتوى تكون ملزمة ديناً للمستفتي بعينه.

أما مفهوم الاستفتاء المعاصر في النظم الدستورية الوضعية فيقصد به: (أخذ الرأي بشأن موضوع معين للفصل فيه، كأخذ رأي الناخبين في إجراء تعديل

([1]) سورة الكهف- آية رقم (٢٢).

([2]) سورة النساء ، آية رقم (١٧٦) .

([3]) عبد الحميد مهيوب : أحكام الإفتاء الاستفتاء ،دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ط١ــــ ١٩٨٨م .

([4]) سورة الصافات- آية رقم (١١).

([5]) شرح المنتهى: ج٣- ص٤٥٦.

دستوري معين، أو أخذ الرأي في موضوع خلاف بين الحكومة والمجلس النيابي) [1].

ويعرفه جانب من الفقه أيضاً أنه (أخذ رأي الشعب على مشروع قانون سواء بالموافقة أو الرفض)، [2] وينطلق مفهوم الاستفتاء المعاصر من إقرار مبدأ (حكم الشعب نفسه بنفسه) والتي تجسدها الديمقراطية المباشرة[3].

كما تنص الدساتير المعاصرة على عدة صور للاستفتاء، منها ما هو متعلق بتجديد الفترة الرئاسية[4] ، ومنها ما هو متعلق بحل المجلس النيابي أو بإقرار الدستور وتعديلاته.

ثانيا: طبيعته:

نتناول طبيعة الاستفتاء من منظور عنصر الإلزام فيه أي الأثر المترتب على نتيجته.

فالفتوى الشرعية هي نتيجة الاستفتاء الشرعي وهي ملزمة ديانة للمستفتي لأن قصد المستفتي ينصرف إلى معرفة الحكم الشرعي في مسألة ما، وذلك

---

(1) د. أحمد عبدالرحمن شرف الدين:دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان ،المرجع سابق ص١٥.

(2) د. جابر جاد نصار: نظام الاستفتاء- رسالة دكتوراه- جامعة القاهرة ١٩٩١م- ص٥٤٣.

(3) لمزيد من التفاصيل عن الديمقراطية المباشرة وصورها يراجع د. أحمد عبدالرحمن شرف الدين- دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان ، المرجع السابق- ص١٢.

(4) ما كان عليه دستور جمهورية مصر العربية قبل التعديل الأخير الذي أقر عام ٢٠٠٥م.

من أجل الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، فهنا المسألة تعبدية وبالطبع عندما نقول إن الفتوى ملزمة ديناً للمستفتي فلا نقصد الإلزام القضائي الجبري وإنما الإلزام الذاتي، الذي ينبع أساساً من سعي المستفتي إلى طاعة الله عز وجل من خلال الالتزام بأحكامه،وهذا يتوقف على معرفة المستفتي بالحكم الشرعي الذي يكشفه ويبينه المفتي، قال تعالى ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾[١].

فمعرفة الحكم الشرعي واجب، والالتزام بالحكم واجب كذلك.

أما الاستفتاء في النظم الدستورية المعاصرة فتتمثل طبيعته في أن نتيجته ملزمة للحكام والمحكومين على حدٍ سواء، وتنظم الدساتير إجراءات الاستفتاء ومواضيعه، كما تحدد النسبة التي تصبح بها نتيجة الاستفتاء نافذة قانوناً، وأغلب الدساتير الوضعية تجعل من مبدأ الأغلبية معياراً لسريان ونفاذ نتيجة الاستفتاء، ولذا يذهب جانب من الفقه الدستوري إلى (أن الأهم من إقرار حق الاستفتاء هو استعداد السلطات لقبول نتائج الاستفتاء أياً كانت دون تغيير لإرادتهم (أي إرادة الشعب)، ما لم فسيصبح حق الاستفتاء مجرد إجراء شكلي لا أثر له في الواقع ولا يدفع للمشاركة الشعبية بل يثبطها)[٢].

ثالثاً: أحكامه:

أهم ما يميز الاستفتاء الشرعي عن الاستفتاء القانوني المعاصر هو عنصر المستفتى (المفتي) أي القائم بالفتوى، فالاستفتاء الشرعي كما سبق أن ذكرنا هو طلب معرفة الحكم الشرعي من جاهل بالحكم إلى عالم به، أي أن

---

(١) سورة النحل- آية رقم ٤٣.

(٢) د. جابر جاد نصار: نظام الاستفتاء ، المرجع السابق- ص٥٤٣.

المفتي الشرعي يجب أن يحرز شروط الاجتهاد التي تؤهله لمعرفة الحكم الشرعي من مصادره الأساسية من الكتاب الكريم وصحيح السنة، كما تؤهله للاجتهاد في منطقة الفراغ (وهي المنطقة التي لا يوجد فيها نص صريح من الكتاب والسنة)، ويذكر جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية أن من أهم شروط المفتي:

١- الإسلام.

٢- التكليف.

٣- العدالة.

وهذه الثلاثة متفق عليها.

٤- الاجتهاد: وهو شرط في القاضي والمفتي عند الأئمة الثلاثة مالك والشافعي واحمد، وليس عند الحنفية شرط صحة بل هو شرط أولوية تسهيلاً على الناس[1].

٥- أن يكون فقيه النفس بمعنى أن يكون بطبعه شديد الفهم لمقاصد الكلام، صادق الحكم على الأشياء[2].

قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله[3]: "والفتوى الصحيحة التي تكون من مجتهد تقتضي شروط الاجتهاد، وتقتضي معها شروطاً أخرى وهي: معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة حال المستفتي والجماعة التي يعيش فيها، ليعرف المفتي مدى أثرها سلباً وإيجاباً حتى لا يتخذ دين الله هزواً ولعباً، ولا تتخذ

---

(1) مجموع الأنهر- ج٢- ص٤٥٧.

(2) الحفناوي : تبصير النجباء بحقيقة الإفتاء- ص١٢.

(3) تاريخ المذاهب الفقهية- ج٢- ص١٢٤.

الفتوى ذريعة عند بعض ضعاف النفوس لاستباحة ما حرم الله سبحانه وتعالى".

وكما هو معلوم عند فقهاء الشريعة الإسلامية أنه لا يشترط في المفتي الذكورة والحرية والسمع والبصر والنطق اتفاقاً[1]، وسنبين لاحقاً موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من فتوى المرأة.

وتجد الإشارة إلى أن المستفتى (بفتح التاء الأخيرة) في الاستفتاء القانوني المعاصر هم عامة الشعب يستوي فيهم الجاهل والعالم، المرأة والرجل، المتهم والبرئ، العدل ومجروح العدالة، كما أن المستفتي (بكسر التاء الأخيرة) هنا هي السلطات العامة، وغالباً ما يناط حق الدعوة للاستفتاء إلى رئيس الدولة ملكاً كان أو رئيساً، وبالتالي فالمستفتي هنا هو صاحب ولاية عامة، والمستفتى هم عامة الشعب ممن أحرزوا شروط السن القانونية، والتي غالباً ما تبدأ في معظم الدساتير ببلوغ الثامنة عشر[2].

وإذا كانت نتيجة الفتوى الشرعية ملزمة للمستفتي وحده دون غيره، فإن نتيجة الاستفتاء القانوني المعاصر تصبح ملزمة للمستفتي والمفتي (عامة الشعب)، أي أنها ملزمة للحكام والمحكومين حتى في وجود معارضة للاستفتاء من عامة الشعب أيضاً، بمعنى أنه إذا حصل الاستفتاء على نسبة ٥١% من مجموع من أدلوا بأصواتهم في الاستفتاء وكان هناك ٤٩% غير موافقين على موضوع الاستفتاء، بالإضافة إلى غير المشاركين في الاستفتاء

---

(1) يراجع: المجموع للنووي ج١ ص٤١.ابن القيم الجوزية : إعلام الموقعين ج٤ ص٢٣٠. حاشية ابن عابدين ج٤ ص٢، ٣ . شرح المنتهى ج٤ ص٤٥٧. د.سعاد إبراهيم صالح: قضايا المرأة المعاصرة ، المرجع السابق- ص٢٤٦.

(2) د. عثمان الصالح- مرجع سابق- ص٤٨٨. وبعض الدساتير تجعلها ٢١ عاماً ومنها الدستور المصري لعام ١٩٢٣ والليبي لسنة ١٩٥١ والبحريني والكويتي والفرنسي.

نتيجة اعتراضهم عليه أو عدم اهتمامهم به، فإن نتيجة الاستفتاء تكون ملزمة لجميع تلك الفئات ولمن سيأتي من بعدهم، حتى يجري استفتاء آخر في نفس الموضوع، ومن هنا يتبين لنا الفارق الجلي بين الاستفتاء الشرعي والاستفتاء القانوني.

ومن أهم ما يميز الاستفتاء الشرعي عن الاستفتاء القانوني، هو نطاق وحدود موضوع الاستفتاء. فالأصل أن الاستفتاء القانوني في الدول المعاصرة التي تعتنق مبدأ حكم الشعب نفسه بنفسه، لا تتقيد بقيد انطلاقاً من مبدأ الديمقراطية المباشرة في أوضح صورها، وبالتالي فإن الاستفتاء المعاصر هو إقرار قاعدة قانونية جديدة ملزمة أياً كان موضوعها، والمستفتى هنا يملك سلطة تشريعية بإقراره لتلك القاعدة، أما الاستفتاء الشرعي فهو بيان كاشف لحكم شرعي، وبالتالي فعمل المفتي هنا هو كشف ذلك الحكم، وليس تشريعاً وإقراراً لحكم جديد، حتى لو كانت الفتوى اجتهاداً على ضوء مصادر التشريع الأساسية في منطقة فراغ النص، ومن ثم فإنه ينبغي الإشارة إلى وضع الدول الإسلامية المعاصرة التي تأخذ بنظام الاستفتاء ، فإنها إن جاز لها أن تضع من القواعد ما ينظم شئون حياتها العامة ويوزع الاختصاصات بين السلطات العامة، فإنه لا يجوز لها بأي حال من الأحوال أن تضع قاعدة قانونية ملزمة مخالفة لحكم صريح من الكتاب أو صحيح السنة، فحدود ونطاق الاستفتاء في الدول الإسلامية يجب أن يتحدد بحدود الشريعة الإسلامية، قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالا مُبِينًا ﴾ [1]، فلا يجوز ولا يصح الاستفتاء على ثوابت الشريعة الإسلامية.

---

[1] سورة الأحزاب - آية رقم ٣٦.

موقف فقهاء الشريعة الإسلامية من فتوى المرأة:

بعد أن ذكرنا الشروط التي يجب توافرها في المفتي، تبين لنا اتفاق الفقهاء على عدم اشتراط الذكورة، ومن ثم يصح الإفتاء من المرأة كما يصح من الرجل، لأن الشروط التي يجب توافرها مثل الإسلام والتكليف والعدالة وكذلك الاجتهاد تتوافر في النساء كما تتوافر في الرجال، وقد توافرت في بعض الصحابيات بعد وفاة الرسول ﷺ وعصر التابعين، قال تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمْ اللَّهُ ﴾[١].

وقد قامت زوجات الرسول ﷺ بدور الرواية والإفتاء، وظهر بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فضل أمهات المؤمنين رضي الله عنهن في حفظ السنة وتعليمها ونشرها بين الناس، خاصة سنته في بيته التي لم يطلع عليها في الأغلب أحد سوى أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، فكانت حجراتهن مدارس أسسها ﷺ لأمته لنشر العلم[٢].

وقد كان للسيدة عائشة رضي الله عنها دور كبير في هذا المضمار أدته على أكمل وجه، فهي تعد من أكثر الصحابة تلقياً من الرسول ﷺ ، وقد روت عن الرسول الكثير من الأحاديث[٣].

---

(١) سورة التوبة- آية رقم ٧١.

(٢) سعيد الأفغاني : عائشة والسياسة- ص٥.

(٣) الذهبي : سير أعلام النبلاء- دار احياء التراث الاسلامي بقطر ،١٩٨٨م، ج٢- ص١٢٩.

ولم تكن السيدة عائشة رضي الله عنها راوية للحديث فقط، بل تصدت للفتوى يسألها الناس فتجيبهم حتى في أخص شئونهم، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يحيل إليها كل ما تعلق بأحكام النساء أو بأحوال الرسول ﷺ البيتية[1].

ولا خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية في جواز تصدي المرأة، للإفتاء خاصة بعد أن أتيحت لها الفرصة في الوقت الحالي للالتحاق بمنابر العلم المختلفة، وخاصة المتخصصة بمجال الشريعة الإسلامية، وأصبحت مماثلة للرجل في هذا المضمار، فإن المرأة الفقيهة العالمة المتخصصة من واجبها شرعاً تقلد الإفتاء للرجال وللنساء على حد سواء، لأنه لا يوجد نص شرعي أو قاعدة شرعية تنهى عن ذلك، كما أنه لا يجوز كتمان الحق فمعرفتها للحق والحكم الشرعي يوجب عليها بيانه مثلها مثل الرجل.

وإذا كان للمرأة حق التصدي للفتوى الشرعية فيكون من حقها إبداء الرأي في الاستفتاءات المعاصرة .

([1]) د. سعاد إبراهيم صالح : قضايا المرأة المعاصرة ، المرجع السابق- ص٢٤٨.

المطلب الثاني

الانتــــخاب

نتناول في هذا المطلب الانتخاب من حيث مفهومه وطبيعته وأحكامه وفقا لما يلي :

أولاً: مفهومــه:

نعرض مفهوم الانتخاب ببيان تعريفه من حيث اللغة ثم مــن حيــث الاصطلاح وفقا لما يلي :

تعريف الانتخاب لغة:

الانتخاب من نخب، انتخب الشئ: اختاره، والنخبة: ما اختاره منــه، ونخبة القوم ونخبتهم: خيارهم.

قال الأصمعي: يقال نخبة القوم بضم النون وفتح الخاء، وقــال أبــو منصور: بإسكان الخاء واللغة الجيدة ما اختاره الأصمعي.

والانتخاب: الاختيار والانتقاء، ومنه النخبة، وهم الجماعة المختــارة من الرجال[1].

تعريف الانتخاب في اصطلاح فقهاء القانون:

يعرف فقهاء القانون الانتخاب بأنه: الوســيلة الديمقراطيــة لإســناد السلطة السياسية، والتي يتحقق عن طريقها تكوين الهيئات النيابية[2].

---

(1) ابن منظور : لسان العرب- الطبعة المعدلة- ج٣- ص١٠١- مادة نخب . الرازي : مختار الصحاح- ص٦٥٠.

(2) إبراهيم شيحا : مبادئ الأنظمة السياسية- دار المعارف ، الاسكندرية ، ٢٠٠٣م ، ص١٥٥.

ويعرفونه كذلك بأنه: الطريقة العادية لتعيين من يشغل مركز الرئاسة[1].

ويقول آخرون إن الانتخاب هو طريقة تعيين الحكام التي تتعارض مع طرق الوراثة والاستيلاء[2].

ويقولون إن: الاقتراع السياسي، هو السلطة الممنوحة بالقانون لبعض أفراد الأمة والمواطنين الذين تتكون منهم هيئة الناخبين في المساهمة في الحياة العامة مباشرة، أو بالنيابة عن طريق الإفصاح عن إرادتهم فيما يتعلق بتعيين الحكام وتسيير شئون الحكم[3].

ويرى جانب من الفقه المعاصر أن فكرة الانتخاب في الشريعة الإسلامية هي الوسيلة المعبرة عن حق الأمة العام المخول لها شرعاً لإختيار من يمثلها وينوب عنها في تنفيذ خطاب الشارع المتعلق بحفظ الدين وسياسة الدنيا[4]، ووفقا لهذا الرأي فإن الانتخاب يطابق معنى الاختيار المعروف لدى فقهاء الشريعة الإسلامية إلا أننا نرى أن ثمة فارقا بين مفهوم الانتخاب المعاصر ومفهوم الاختيار الذي يعتبره جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية طريقاً لانعقاد الإمامة العظمى، فالاختيار الذي يشير إليه فقهاء الشريعة

---

(1) عبدالرزاق السنهوري : فقه الخلافة وتطورها- مطبعة المعاهد ، ص١١٧.

(2) د. محمود عاطف البنا : النظم السياسية- دار الفكر العربي ، القاهرة ،١٩٩٤م، ط٢،ص٣٤٣،

- د.موريس دوفرجيه : المؤسسات الدستورية- ص٥٨.

(3) د. كمال غالي : القانون الدستوري والنظم السياسية- ص١٩٧.

(4) د. رحيل محمد غرايبه: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ،المرجع السابق- ص١٨٢.

الإسلامية هو الاختيار الذي يقوم به أهل الحل والعقد، يقول أبو يعلى: "والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد، والثاني: بعهد الإمام من قبل، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد، ونقل عن أحمد بن حنبل في هذا الموضوع قوله : الإمام الذي يجتمع عليه أهل الحل والعقد كلهم يقول: هذا إمام"[١] وقد سبق إلى هذا القول الماوردي أيضاً[٢].

وهذا ما أكده أبو بكر الباقلاني بقوله: "إنما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم من أهل الحل والعقد والمؤتمنين على هذا الشأن، لأنه ليس لها طريق إلا النص أو الاختيار، وفي فساد النص دليل ثبوت الاختيار الذي نذهب إليه" [٣].

ويقول الغزالي: "فإن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة"[٤].

ويقول ابن تيمية: "بل الإمامة تثبت موافقة أهل الشوكة عليها ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة"[٥].

وأهل الشوكة في قصد الغزالي وابن تيمية : هم أهل الحل والعقد في الأمة الذين يمثلونها وتنقاد لهم وترضى بقولهم.

---

(١) أبو يعلى : الأحكام السلطانية- ص٢٣.

(٢) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق - ص٦.

(٣) أبو بكر الباقلاني : التمهيد، ص١٧٨.

(٤) الغزالي : فضائح الباطنية- ص١٧٩.

(٥) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية- ج١- ص٣١٥.

وبهذا يتضح الفرق الجوهري بين حق الانتخاب المعاصر والاختيار المعروف لدى فقهاء الشريعة الإسلامية، فإنها وإن كانت نتيجتها واحدة، وهي تعيين من يمثل الأمة، إلا أن حق الانتخاب يمتد ليشمل اختيار النواب في السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة المحلية، في حين يقتصر حق الاختيار عند فقهاء الشريعة الإسلامية على اختيار الخليفة،بمعنى أن التطبيقات المعاصرة لحق الانتخاب أوسع من حق الاختيار في فقه الشريعة الإسلامية .

ويرى استاذنا الدكتور فؤاد النادي عدم اشتراط الذكورة في أهل الحل والعقد وأن عدم إشراك المرأة في اختيار رئيس الدولة مثار للمناقشة ، فالمرأة مخاطبة بكافة التكاليف التي حتمها الشارع وهي مسئولة عن كل ما قرره الشرع ولا يستساغ القول بحرمانها من هذا الحق[1].

وإذا كانت الذكورة ليست شرطا في أهل الحل والعقد عند فقهاء الشريعة الإسلامية ،وإذا كان الاعتبار في أهل الحل والعقد أن يكونوا من أفاضل المسلمين والمؤتمنين على هذا الشأن وأصحاب الرأي والعلم، فأن هذا يتوافر في المرأة كما يتوافر في الرجل، ولا يقلل من هذا الحق عدم وجود شواهد تاريخية واضحة لممارسة المرأة لدور أهل الحل والعقد، فالحديث هنا عن ثوابت شرعية لاعن سوابق تاريخية ما لم فستسقط كثير من الحقوق في تطبيقاتها المعاصرة لعدم وجود شواهد تاريخية لها.

ثانيا: طبيعته:

يرى جانب من فقهاء القانون أن الانتخاب يعتمد على فكرة النيابة القانونية المستمدة من نظرية النيابة التي اعتمدها الفقه الفرنسي عقب قيام

---

(1) أ.د: فؤاد النادي ، مرجع سابق ، ص ١٦٢.

الثورة الفرنسية، والتي تقوم على أن شخصاً هو النائب أو الوكيل يأتي بتصرفات قانونية تنتج أثرها لا في ذمته هو ولكن في ذمة شخص آخر هو الموكل أو المنيب[1]، وقد وجه فريق من الفقهاء نقداً على هذه الفكرة باعتبار أن النيابة غير متصورة من الأمة، لأن الأمة شخص مجرد والشخص المجرد لا يكون محلاً للنيابة أو التوكيل[2].

كما برزت فكرة الوكالة الإلزامية سابقاً، والتي تعتبر أن الناخبين وكلوا النائب للقيام بمهام النيابة، وهذه الفكرة أيضاً لاقت نقداً شديداً من جانب فقهاء القانون، لأن الأخذ بها يترتب عليه نتائج هامة، منها أن للناخبين أن يحددوا لنائبهم البرنامج الذي يسير عليه والتعليمات الملزمة في كيفية تنفيذ الوكالة، كما أنه ليس للنائب أن يخرج عن حدود الوكالة، وبمقتضى الأخذ بفكرة الوكالة الإلزامية فإن للناخبين الحق في عزل نائبهم متى شاءوا، ويتحمل الناخبون مصاريف الوكالة[3]، وهذا يعني أنهم من يقومون بدفع رواتب النواب، ولهذه الأسباب هجر الفقه الفرنسي فكرة الوكالة الإلزامية وأخذ بفكرة الوكالة العامة للبرلمان، ويشير جانب من الفقهاء أن (التطور الحديث قد باعد بين النظام النيابي الحالي والنظام النيابي التقليدي)، [4] وتداخلت في النظام النيابي الحالي بعض الاتجاهات التي لا تتفق مع قواعد النظام النيابي التقليدي.

([1]) د. ثروت بدوي : النظم السياسية- دار النهضة العربية- ١٩٩٩- ص١٩٣.

([2]) د. ثروت بدوي : نفس المرجع- ص١٩٤.

([3]) د. ثروت بدوي : نفس المرجع- ص١٩٩.

([4]) د. ثروت بدوي : نفس المرجع - ص٢٠٠.

أما ما يتعلق بهيئة الناخبين فإن هناك نظــريتين[1] احــدهما حديثــة مطبقة في النظم المعاصرة ، وتقوم على أساس أن الانتخاب حق شخــصي يمتلكه كل فرد دون قيود ،والأخرى قديمة متروكة حاليا ،وتقوم على أساس أن الانتخاب وظيفة اجتماعية يمارسها الأفراد وليس حقاً شخصياً، وبموجب هذه النظرية يكون الانتخاب مقيداً والتصويت إجبارياً، ونعني هنا بالانتخاب المقيد أن تكون هناك شروط في الناخب والنائب وبمقتضى هذه الشروط يتم استبعاد الكثير من عامة الناس من حق الانتخاب.

وتجد فكرة الانتخاب المقيد نظيرا لها عند فقهاء الشريعة الإســلامية حيث يشترطون شروطا في هيئة الناخبين (أهل الحل والعقــد)، باعتبــارهم قائمين بوظيفة اجتماعية تتمثل في اختيار السلطات العامة، إلا أن شروط أهل الحل والعقد عند فقهاء الشريعة الإسلامية هي العلــم، والكفــاءة، والعقــل، والعدالة، وأن يكون من أصحاب الشوكة[2] المهتمين بأمور المــسلمين، فــي حين كانت النظم القانونية سابقاً تحصر الشروط في الناخب بأن يكون مالكاً لقدر من الثروة العقارية، أو المنقولة، أو صاحب دخل معلوم أو دافعاً ضريبة معينة[3].

ويثار التساؤل الآن بشأن استحقاق المرأة لحق الانتخاب بناء علــى

---

(1) د.عثمان الصالح : النظام الدستوري والمؤسسات الــسياسية – المرجــع الــسابق- ص٤٩٤ وما بعدها.

(2) ابو بكر الباقلاني : التمهيد- المرجع السابق ،ص١٧٨. ابن تيميــة- منهــاج الــسنة النبوية- المرجع السابق ، ج١- ص٣١٥.

(3) د. عثمان الصالح : النظام الدستوري والمؤســسات الــسياسية، المرجــع الــسابق- ص٤٩٩.

تكييفه بأنه وكالة ؟ والإجابة على ذلك أنه لا خلاف في أن المرأة يجوز لها التوكيل وإنابة الغير في سائر التصرفات القانونية ،وإذا كان حقها في التوكيل ثابتاً فحقها في الانتخاب ثابتا كذلك .

ولما كان حق الانتخاب باعتباره وكالة قد تعرض لنقد شديد كما أشرنا سابقاً، فإن جانباً من الفقهاء[1] يحاول تكييفه باعتباره شهادة كونه يتفق مع الشهادة في تزكية المترشح لسلطة ما أي أن صوت الناخب إنما هو شهادة منه بصلاحية من انتخب لتحمل المسئولية .

وبتكييف الانتخاب بأنه شهادة يجد القائلون من فقهاء الشريعة بعدم أهلية المرأة للمشاركة السياسية مبرراً لدعم وجهة نظرهم في عدم مساواة المرأة بالرجل في هذا الحق القانوني انطلاقا من أن شهادة الرجل بشهادة امرأتين، ولكن إذا ما نظرنا إلى التكييف القانوني للشهادة وحق الانتخاب من زاوية كونهما تزكية للمترشحين للسلطات العامة، نجد التباين واضحاً وجلياً، فأحكام الشهادة في الشريعة الإسلامية تختلف تماماً عن أحكام الإدلاء بالصوت في الانتخابات أو الاستفتاءات العامة، فمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية أن يكفي لتزكية الشخص والحكم بعدالته وجود شاهدين يشترط فيهما العدالة، كما يتم تجريح عدالة الشخص بنفس الطريقة[2]، أما حق الانتخاب فيتم فيه الترجيح بين المتنافسين وفقاً لأغلبية يحددها القانون سلفاً، كما أن الإدلاء بالصوت حق يجوز القيام به أو عدم ذلك ،أما الشهادة فواجب شرعي يتحتم الإدلاء بها عند الطلب أمام القضاء، ويأثم المتخلف عنها وليس كذلك حق الانتخاب، ولذا لا يمكن قبول مبدأ التمييز بين المرأة والرجل في

---

(1) د. قحطان الدوري : الشورى بين النظرية والتطبيق- ص١٠٨.

(2) وكذلك في إثبات الحقوق المختلفة لكل واحد منها نصاب معين.

حق التصويت للانتخاب أو الاستفتاء والمقرر قانوناً استناداً إلى أحكام الشهادة في الشريعة الإسلامية .

وقد وجد منتقدوا أحكام الشريعة الإسلامية في تشبيه حق التصويت (الانتخاب والاستفتاء) بالشهادة شبهة تثار حول موقف الإسلام من مكانة المرأة [1]، فركزوا على أن الإسلام انتقص من أهلية المرأة بجعل شهادتها على النصف من شهادة الرجل.

وحاول البعض تبرير اختلاف نصاب الشهادة هنا بأن (المرأة تتعرض بحكم طبيعتها الفسيولوجية أثناء الحمل والولادة وفترات الطمث لاضطرابات هرمونية أو عصبية قد يكون لها بعض التأثير في إدراكها للأمور) [2]، ذاهبين إلى أبعد من هذا التبرير في إثبات مطاعنهم بأن (المرأة تميل للكذب بسبب الوسط الاجتماعي الذي تعيش فيه) [3] متناسين في هذا الصدد أن مناط التكليف بأداء الشهادة هو العدالة وليس الجنس، وأن من دأبه الكذب لا تقبل شهادته سواء كان رجلاً أو امرأة.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن أداء الشهادة كأصل عام هو واجب شرعي وليس حقاً من الحقوق يجوز القيام به أو عدمه، قال تعالى: **﴿ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ﴾** [4]، وقال تعالى : **﴿ وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ**

---

(1) د. محمد عمارة : حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين - إصدارات وزارة الأوقاف بمصر - القاهرة - ٢٠٠٤م- ص٥٦٠.

(2) د. إبراهيم عبدالرحمن إبراهيم :الإثبات بالشهادة في الفقه الإسلامي- رسالة دكتوراه- جامعة - القاهرة - ١٩٨٩- ص١١٤.

(3) د. إبراهيم عبدالرحمن إبراهيم : نفس المرجع - ص١١٤.

(4) سورة الطلاق - آية رقم (٢).

يكتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ﴾ [1] وقال أيضاً: ﴿ ومنْ أظْلَمُ ممَّنْ كتَمَ شَهادَةً عنْدَهُ مِنْ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾[2]، والواجب الشرعي تكليف، والتكليف به نوع من المشقة، ولذلك لم نسمع قط أن الحركات النسائية في العالم قامت بمطالبة تكاليف قانونية عليهن، فالحقوق فقط هي التي يمكن أن تكون محلاً للمطالبة، أما التكاليف فلا يناضل الرجال ولا النساء من أجل تحمل أعبائها، وإذا ما قررنا أن الشهادة واجب شرعي، فليس للنساء أن تطالب بتغيير أحكامها المنصوص عليها في القرآن، كما انه ليس من الضروري تعليل أحكام الشريعة الإسلامية في هذا المورد بالانتقاص من أهلية المرأة هذا من جانب ،ومن جانب آخر فإنه لما كانت العدالة هي مناط الشهادة لقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ [3] فإن شهادة الرجل لا تقبل لأقاربه (الابن أو الأب) وتقبل عليهم، قال تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ﴾ [4]، باعتبار أن الشهادة للأقارب فيها مظنة الانحراف عن مجرى العدالة،فلا تقبل من الرجال ولا النساء، في الوقت الذي يجب أداؤها عليهم تحقيقاً للعدالة والإنصاف، ولو كانت الشهادة حقاً وليست واجباً شرعياً لجاز للرجال والنساء المطالبة بإقرار الشهادة للأقارب كما هي مقرة عليهم.

هذا فضلاً عن أن هذا الحكم متعلق بالنصاب الشرعي للشهادة والنصاب الشرعي يختلف من واقعة لأخرى، فكما أن أحكام القرآن جعلت

---

(1) سورة البقرة – آية رقم (٢٨٣).

(2) سورة البقرة– آية رقم (١٤٠).

(3) سورة الطلاق– آية رقم (٢).

(4) سورة النساء– آية رقم (١٣٥).

شهادة الرجل تعدل شهادة امرأتين في القضايا المالية[1]، فإن القرآن الكريم جعل شهادة المرأة مساوية لشهادة الرجل في موارد أخرى وتعدلها[2]، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ [3].

كما أن فقهاء الشريعة الإسلامية قد أجازوا قبول شهادة المرأة منفردة في بعض القضايا[4]، بل قبلت شهادة المرأة منفردة، وعدلت شهادة رجلين في إثبات حقوق المولود[5].

وأكثر من ذلك قرر بعض فقهاء الشريعة الإسلامية أن شهادة امرأة واحدة تسقط شهادة أربعة رجال وذلك في نفي شهادة الفاحشة[6].

---

(1) وسع جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية من هذا الحكم على موارد أخرى اجتهاداً منهم.

(2) في أحكام اللعان حيث جعل القرآن الكريم شهادة المرأة تعدل شهادة الرجل.

(3) سورة النور– آية رقم ٦، ٧، ٨، ٩.

(4) قضايا عورات النساء واستهلال المولود.

(5) هذا باتفاق جميع فقهاء المذاهب الإسلامية ماعدا أبو حنيفة ، انظر إبراهيم عبدالرحمن إبراهيم: الاثبات بالشهادة في الفقه الاسلامي ، المرجع السابق– ص١٢٤.

(6) فقد جاء في مسقطات حد الزنى أن تقم الشهادة على امرأة بالزنى فيسقط الحد عنها (بقول النساء) اسم جنس إذا المراد ولو واحدة فإذا شهدت العدلة أن المشهود عليها (هي رتقاء أو عذراء) فإنه يسقط الحد. انظر العلامة أحمد بن جاسم العنسي– التاج المذهب– ج٤– دار الحكمة اليمنية– ص٢٢٢.

ثالثاً: أحكامه:

يشير فقهاء القانون إلى عدة أحكام يتميز بها حق التصويت، منها أن حق التصويت شخصي، بمعنى أن يدلي المواطن بصوته بنفسه. فلا تجوز الإنابة في التصويت، ولا يجوز عن طريق المراسلة[1]، كما يعد من أحكام التصويت مبدأ سرية التصويت، وهو أن يقوم الناخب بالإدلاء بصوته دون أن يشعر أحد بالموقف الذي اتخذه في التصويت، فالتصويت السري ضمان لحرية الناخب في الاختيار[2]، والقاعدة الغالبة في الدول الديمقراطية المعاصرة هي التصويت السري.

ومن الأحكام المتعلقة بالانتخاب محلية التصويت، فالأصل أنه ليس للناخب أن يدلي بصوته إلا في موطنه الانتخابي، أي في الدائرة المقيد فيها اسمه، وبالتالي فالتصويت (مكاني) أي له مكان محدود بالذات[3].

ويؤكد فقهاء القانون[4] على مبدأ المساواة في التصويت، أي أن يكون

---

(1) د. ماجد راغب الحلو- القانون الدستوري- دار الجامعة الجديدة للنشر- ٢٠٠٣م- ص١٥٤،

- د.عثمان الصالح : النظام الدستوري والمؤسسات السياسية - المرجع السابق- ص٥٣٠.

(2) د. ماجد راغب الحلو:- نفس المرجع - ص١٥٢،

- د.عثمان الصالح- نفس المرجع - ص ٥٢٥.

- د.ثروت بدوي: النظم السياسية ، المرجع السابق- ص٢٦٢.

(3) د. عثمان الصالح : نفس المرجع - ص٥٣٠،

- د. ماجد راغب الحلو:-نفس المرجع - ص١٥٤،

- د.ثروت بدوي:- نفس المرجع - ص٢٦٣.

(4) د. عثمان الصالح- نفس المرجع - ص٥٢٨.

لكل ناخب صوت واحد فقط ،وذلك عن طريق تحديد الدوائر الانتخابية، وعـدم التصويت إلا في نطاقها، والتأكد من شخصية الناخب في نطاق الدائرة.

كما أن للتصويت وقت أداء ، سواء في الانتخاب أو الاستفتاء، فحق التصويت تنظمه القوانين، وتجعل له يوماً محدداً لأدائه، وينقضي هذا الحق بزوال الوقت، بمعنى أن للتصويت وقت أداء وليس له وقت قضاء، وغالباً ما تنظم القوانين أداءه بساعات معينة في يوم الاقتراع المحدد وينقـضي حـق التصويت بانتهاء الوقت المخصص لذلك.

وهناك شروط تتفق عليها أغلب التشريعات المعاصـرة يجـب أن تتوافر في الناخب، أهمها شرط الجنسية، وبلوغ الـسن القانونيـة، وعـدم اشتراط النوع .

فشرط الجنسية يعني أن يقتصر حق الانتخاب على المـواطنين دون الأجانب[1]، ومن المعلوم أن القوانين المنظمة لأحكام الجنسية واكتسابها هي من القوانين المعاصرة التي تطورت وظهرت مؤخراً في البلدان الإسلامية، في حين أن الروابط التي كانت تحكم علاقات الحكام بالمحكومين هي روابط دينية، بمعنى أن كل مسلم في الدولة الإسلامية له كامـل الحقـوق المدنيـة والسياسية المعروفة في وقتنا المعاصر، كما أن لأتباع الـديانات الأخـرى حقوقاً وواجبات في ظل الدولة الإسلامية.

أما شرط النوع فانه إلى عهد قريب كان حرمان المرأة مـن حـق الانتخاب يعد غير متعارضٍ مع مبدأ الاقتراع العام[2]، أمـا اليـوم فأغلـب

([1]) د. عثمان الصالح :المرجع السابق- ص٥٠٦.

([2]) د. عثمان الصالح: نفس المرجع - ص ٥١٠ وما بعدها،

- د.ثروت بدوي: النظم السياسية ،المرجع السابق-ص٢٢٦وما بعدها.

الدساتير تنص على مبدأ المساواة بين الرجال والنساء في حق الانتخاب[1].

وفي فقه الشريعة الإسلامية كانت البيعة تشكل ركيزة أساسية في مسألة إسناد السلطة السياسية، كما أن البيعة كانت عرفاً سياسياً حتمياً لأي طريقة متبعة في استلام السلطة [2].

وقد وجد رأيان في تفسير ماهية عقد البيعة: [3]

الرأي الأول: أن عقد البيعة هو إقرار للسلطة أي أن الناس عندما يبايعون الخليفة فهم بهذا الإجراء يقرون بأنه هو الخليفة، ويقرون له بالسلطة ولا يمنحونه السلطة، بمعنى أن عقد البيعة كاشف لها[4].

ويتجه **الرأي الثاني** إلى أن عقد البيعة هو عقد يمنح السلطة، فبيعة الجمهور للخليفة هي التي تجعله صاحب السلطة وتمنحه إياها، بمعنى أن عقد البيعة عقد منشئ للسلطة وليس كاشفاً لها[5].

والفرق بين الرأيين كبير،فالرأي الأول معناه أن البيعة تصرف شكلي يستفاد منه الإعلان للعامة بأن الشخص الذي وقعت له البيعة هو الخليفة الذي يفترض بأنه أفضل شخص في الأمة لحيازته الشروط اللازمة للخليفة، ومن

---

(1) من الدول التي تأخرت في إقرار حق الانتخاب للمرأة إلى عهد قريب دولة الكويت وقد سبق الإشارة إلى ذلك.

(2) د. رحيل محمد غرايبة : الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ،- المرجع السابق- ص٢١١.

(3) يسقط جانب من الفقهاء احكام البيعة على احكام الانتخاب يراجع : فؤاد النادي ، مرجع سابق ، ص ٢٢٥.

(4) د.عبدالرزاق السنهوري : فقه الخلافة وتطورها- المرجع السابق ،ص١٤٣.

(5) د.عبدالرزاق السنهوري : نفس المرجع - ص١٤٣.

هنا لا يشترط بيعة كل الجمهور له بل يكفي بيعة أفراد قلائل، ويترتب على ذلك أن البيعة إذا لم تقع لأفضل شخص في الأمة لا تنعقد وتكون باطلة.

أما الرأي الثاني فمقتضاه أنه عندما يبايع الشخص المختار يصبح بهذه البيعة خليفة، وإذا لم يبايع لا يصبح خليفة، ولو كان هو أفضل شخص في الأمة، ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنه على أهل البيعة أن يختاروا الأصلح، ويجب أن يحكموا إيمانهم في السعي نحو تنصيب أفضل المرشحين، وأقدرهم على تدبير شئون الأمة، وأكثرهم استحواذاً للشروط والصفات المطلوبة، ومن تقع له البيعة يكون الخليفة ولو كان هناك من هو أفضل منه في الأمة أو بين المرشحين[1].

هذه كانت أهم الأحكام التي تميز حق الانتخاب عن غيره من الحقوق السياسية، وبمقارنة حق الانتخاب المعاصر مع عقد البيعة المعروف لدى فقهاء الشريعة الإسلامية نجد أن البيعة تنعقد من أهل الحل والعقد ابتداء (البيعة الخاصة)، كما هي مطلوبة أيضاً من عامة الناس (البيعة العامة)، وإن لم يكن من الضروري أخذها من كافة الناس، لأن اجتماع الناس على بيعة واحدة "ما إلى ذلك من سبيل "[2] ، أي أنه لا يلزم أخذها من جميع الأفراد، كما أن البيعة سواء العامة أو الخاصة تكون علنية وغير سرية لما فيها من الإلزام والالتزام، إلزام الحاكم بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، والتزام المحكومين بطاعة الحاكم ما أطاع الله فيهم،وقد شاركت المرأة في بيعة العقبة الثانية ،وفي هذا الصدد يقول الله تعالى: ﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ

([1]) د. رحيل محمد غرايبه :الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ،المرجع السابق– ص٢١٢.

([2]) الإمام علي بن ابي طالب – نهج البلاغة – تحقيق الشيخ محمد عبده .

الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (١).

والشاهد في الآية حكمها الذي أوجب على النساء طاعة الرسول ﷺ في المعروف قال تعالى: ﴿ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ ﴾ مع أن النبي لا يأتي منه إلا المعروف وأن طاعة ولي الأمر محصورة في المعروف، أي ما يوافق الشرع كما أن أمره تعالى بقوله ﴿ فَبَايِعْهُنَّ ﴾ فيه معنى الإلزام والالتزام بين الحاكم والمحكومين الذي أشرنا إليه سلفاً، وهذا يعني أن النظم القانونية قد تأخرت كثيراً عن إقرار مبدأ مشاركة المرأة في الحياة السياسية، في حين أن الله تعالى قد أقر هذا المبدأ في عصر الرسالة وترسخ في أذهان الصحابة والتابعين، ولذا نجد من الشواهد التاريخية ما يؤكد استمرار مشاركة المرأة في هذا الواجب الشرعي في عصر الخلافة الراشدة ، فالمعروف أنه بعد وفاة الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قام الصحابي عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه باستفتاء المسلمين على اختيار خليفة لهم من بين القائمة التي سماها الخليفة الراحل، وقد أكد المؤرخون أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قد استشار الكبير والصغير، كما أخذ رأي النساء في خدورهن(٢)، وهذا دليل على وعي المسلمين بضرورة مشاركة المرأة، وشرعية تلك المشاركة.

---

(١) سورة الممتحنة – آية رقم ١٢.

(٢) جلال الدين السيوطي : تاريخ الخلفاء– مطبعة مصطفى الحلبي ، مصر ، ١٩٤٧م، ص١٥٣. ابن العربي : العواصم من القواصم– ص٥٢، البداية والنهاية– ج٤– ص١٥١. ابن تيمية– منهاج السنة– المرجع السابق ، ج٣– ص٢٢٣.

ويثار التساؤل الآن عن الموقف المعاصر لفقهاء الشريعة الإسلامية من حق الانتخاب بالنسبة للمرأة؟ وعن موقف التشريعات اليمنية والمصرية المعاصرة من هذا الحق باعتباره من أهم التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية للمرأة؟ وهذا ما نحاول الإجابة عليه في النقاط التالية:

أولاً: الموقف المعاصر لفقهاء الشريعة الإسلامية:

سبق الإشارة إلى أن الانتخاب هو وسيلة معاصرة لم تظهر في دول الغرب إلا مؤخراً كتطبيق معاصر من تطبيقات الحقوق السياسية، وقد كان الغرب أكثر تشدداً في منع المرأة من المشاركة في الحياة السياسية، ومن إقرار حق الانتخاب لها، أو أي حق من الحقوق السياسية إلى عهد قريب، وعندما انتقلت الآليات الديمقراطية المعاصرة إلى بعض المجتمعات العربية والإسلامية في منتصف القرن الماضي بادر كثير من الفقهاء برفض هذه الآليات التي لم تكن طبيعتها ولا أحكامها معروفة لديهم بصورتها المعاصرة للرجال والنساء على حد سواء، في حين قبل بعض الفقهاء هذه الممارسات للرجال دون النساء، وفي هذا الاتجاه صدرت فتوى سابقة للأزهر الشريف تمنع المرأة من الاشتراك في حق الانتخاب معللة ذلك بأنه "أولاً: من المقرر في الشريعة الإسلامية أن وسيلة الشئ تأخذ حكمه، فالشئ الممنوع بسبب ما يلازمه أو يترتب عليه من مفاسد، تكون الوسيلة إليه ممنوعة لهذا السبب... وواضح أن المرأة ترى في الاشتراك في الانتخاب باباً تنفذ منه إلى الولاية العامة... فإن من يثبت له حق الاشتراك في الانتخاب يثبت له حق الترشيح للعضوية متى توافرت فيه الشروط.

ثانياً: إن ما يلازم عملية الانتخاب والترشيح من سلسلة الانتخابات والاختلاطات والإسفار وما إلى ذلك، مما تتعرض المرأة فيه لأنواع الشر

والأذى... لا ينبغي للمرأة أن تزج بنفسها في معتركه غير المأمون"[1]، وقد التزم بهذه الفتوى كثير من فقهاء الشريعة الإسلامية في بادئ الأمر، ولكن هذا الاجتهاد ما لبث أن تغير بعد معرفتهم لأحكام وطبيعة حق الانتخاب، خاصة وأن جانباً من فقهاء الشريعة قد أجاز ذلك[2] وهو الأمر الذي سار عليه أغلب الفقهاء في وقتنا المعاصر.

ثانياً: موقف التشريعين اليمني والمصري:

١- موقف التشريع اليمني:

أقر دستور الجمهورية اليمنية حق المرأة في الانتخاب بمقتضى المادة (٤٢) منه[3]، التي كفلت للمواطن حق الانتخاب، والمواطن كما هو معلوم- تعبير للجنس يشمل نوعيه المرأة والرجل وكذلك بمقتضى المادة (٦٢) من الدستور اليمني التي أفصحت عن مبدأ الانتخاب العام الذي لا يفرق بين الرجال والنساء،كما أكد ذلك بصورة قاطعة بمقتضى المادة (٦٣)

---

(١) مجلة نور الإسلام نقلاً من د.محمد فريد الصادق :الحقوق السياسية للمرأة – المرجع السابق- ص٧٦.

(٢) يراجع د.عبد الحميد متولي:مبادئ نظام الحكم في الإسلام- المرجع السابق – ص٨٥٤،

- د.عثمان الصالح: النظام الدستوري والمؤسسات السياسية ،المرجع سابق- ص٥١٢،
- د. رحيل محمد غرايبة :الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ، المرجع السابق- ص٢٣٤.

(٣) نصت المادة ٤٢ على أن "لكل مواطن حق الإسهام في الحياة السياسية والاقتصادية"، كما نصت المادة ٤٣ على أن "للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء".

التي حددت شروط الناخب على سبيل الحصر، وليس منها ما يقيد المرأة في حق الانتخاب[1]، فقد جاء في المادة (٦٢) على أن "يشترط في الناخب الشرطان الآتيان:

أ - أن يكون يمنياً.

ب - أن لا يقل سنه عن ثمانية عشر عاماً".

كما أكد الدستور اليمني أن النساء شقائق الرجال ولهن من الحقوق وعليهن من الواجبات ما تكفله الشريعة الإسلامية ويوجبه القانون "[2].

وقد جاءت القوانين العادية لتؤكد على مشاركة المرأة في الحياة السياسية، بل وتشجيع المرأة على ممارسة حقوقها، وذلك من خلال تأكيد نص المادة (٧) من قانون الانتخابات[3]، والذي يوجب تشكيل لجان نسائية تتولى تسجيل وقيد أسماء الناخبات والتأكد من شخصياتهن عند الاقتراع في كل دائرة ومركز انتخابي.

٢- موقف التشريع المصري:

تقرر حق الانتخاب للمرأة في مصر ابتداء من دستور ١٩٥٦م وتأكد هذا الحق في قانون مباشرة الحقوق السياسية ،ومن ثم صارت المرأة كالرجل في هذا الحق[4]، مع فارق وحيد هو أن الاشتراك في الانتخاب إجباري

---

(١) د. أحمد عبد الرحمن شرف الدين : دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان ، المرجع السابق- ص١٨ وما بعدها.

(٢) المادة رقم (٣١) من الدستور اليمني.

(٣) المادة رقم ٧ من القانون رقم ١٣ لعام ٢٠٠١م بشأن الانتخابات العامة والاستفتاء.

(٤) د. داوود الباز- حق المشاركة في الحياة السياسية- دار النهضة العربية- مصر- ٢٠٠٢- ط١-ص١٠٣.

بالنسبة للرجل بينما هو اختياري بالنسبة للمرأة، وقد نصت المادة(٤٠) من الدستور المصري لعام ١٩٧١م على أن "المواطنون لدى القانون سواء وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة أو الدين" كذلك المادة (٦٢) منه نصت على أن "للمواطن حق الانتخاب والترشيح وإبداء الرأي في الاستفتاء وفقاً لأحكام القانون، ومساهمته في الحياة العامة واجب وطني" وقد نظم القانون رقم(٧٣) لسنة ١٩٥٦م وتعديلاته في شأن تنظيم مباشرة الحقوق السياسية أنه "على كل مصري ومصرية بلغ ثماني عشرة سنة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية الآتية:

أولاً: إبداء الرأي فيما يأتي [1]:

١- الاستفتاء الذي يجري لرئاسة الجمهورية.

٢- كل استفتاء آخر ينص عليه القانون.

ثانياً: انتخاب أعضاء كل من:

١- مجلس الشعب. ٢- مجلس الشورى.

٣- المجالس الشعبية والمحلية".

وبهذا لم يعد هناك مجالُ للخلاف حول مساهمة المرأة في حق الانتخاب باعتباره أحد التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية

---

(1) المادة رقم (٢) من قانون رقم (٧٣) لسنة ١٩٥٦م ، بشان تنظيم مباشرة الحقوق السياسية .

المبحث الثاني

الترشح للسلطة التشريعية

نتناول موضوع هذا المبحث في مطلبين : **نخصص الأول** منهما لدراسة مفهوم الترشح ومهام السلطة **ونخصص الآخر** لدراسة موقف التشريعين اليمني والمصري من حق ترشح المرأة وذلك وفقا لما يلي :

المطلب الأول

مفهوم الترشح ومهام السلطة التشريعية

اولاً : **مفهوم الترشح** :

يجب التمييز بين لفظين، الأول: الترشيح، والثاني: الترشح، فالترشيح يصدق إذا كان الطلب مقدماً من الغير ، أما إذا كان الطلب مقدما من الشخص نفسه ولم تسبقه عملية ترشيح من أحد فيعتبر هنا ترشحاً، بمعنى أن الترشح اسم فعل من القائم بالترشح، والترشيح والمرشح اسم مفعول به فالترشيح أتى له من غيره، ولذا نستخدم مصطلح الترشح في هذا الصدد استناداً إلى التعريف عند أهل اللغة، فقد جاء في لسان العرب[1] أن الترشيح: تنقية الماء ونحوه من المواد العالقة به، وعند الكيميائيين هو فصل الأجسام الصلبة العالقة في سائل باستخدام مادة مسامية تسمح للسائل بالنفاذ، ومن المعاني التي ذكرها لسان العرب أن الترشيح: التربية والتهيئة للشئ. ورشح للأمر: ربي وأهل له.

---

(1) ابن منظور : لسان العرب- باب الراء والشين- ج١، ص١١٩٩- مادة رشح.

ويقال: فلان يرشح للخلافة: إذا جعل ولياً للعهد، وفلان يرشح للوزارة أي يربى ويؤهل لها.

ونلاحظ أن التعريف اللغوي يوافق المعنى القانوني من حيث أن عملية الترشيح هي غربلة الطلبات وتنقيتها بعد استبعاد غير الموافق لها قانوناً وفقاً للشروط المعتبرة في الدستور[1].

وفي المعجم الوجيز[2] جاء معنى (ترشح) فلان لكذا، أي تهيأ وتأهل وتقوى، و(رشح) فلاناً للشئ: هيأه وأهله لعضوية كذا أو زكاه.

هذا التعريف اللغوي يوافق التعريف الاصطلاحي الذي يورده جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية في أن الترشح: هو ما أقره الشرع لكل من استجمع الشروط المؤهلة لتولي منصب النيابة عن الأمة في إدارة شؤونها العامة، وفي أن يكون احد البدائل التي تخضع للاختيار من شعب الدولة[3].

وهذا التعريف يشمل الأمور التالية:

١- الترشح حق يقره الشرع.

٢- لا بد من توفر الشروط المتفق عليها لاستيفاء هذا الحق.

٣- هذا الحق يختص بالنيابة عن الأمة في شؤونها العامة.

٤- الترشح يتبعه حق الاختيار من الأمة أو ممن ينوب عنها.

---

(١) عباس محمد زيد :الاختصاصات غير التشريعية ، المرجع السابق- ص٤٤.

(٢) المعجم الوجيز: مجمع اللغة العربية- وزارة التربية والتعليم- مصر- ١٩٩٥- ص٢٦٤ مادة رشح.

(٣) د. رحيل محمد غرايبة :الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ، المرجع السابق- ص٨٦.

هذا ولا يوجد تعريف قانوني محدد لحق الترشح في كتابات القانونيين والسياسيين، نظراً لافتراض الوضوح فيه الذي لا يحتاج إلى مزيد[1].

ثانياً: مهام السلطة التشريعية:

نشير فيما يلي إلى أهم الاختصاصات التي تمتلكها السلطة التشريعية في النظم الدستورية المعاصرة .

١- الاختصاص التشريعي:

فالسلطة التشريعية تختص في المقام الأول بإصدار القوانين والتشريعات الملزمة العادية[2].

٢- الاختصاص المالي:

ويتمثل في إقرار الميزانية، والحساب الختامي للحكومة، واعتماد القروض والاتفاقيات الاقتصادية[3] في النظم البرلمانية والمختلطة ، ويعتبر البعض هذا الاختصاص ضمن الاختصاصات التشريعية لأنها تصدر بقانون، والواقع أنها من الناحية الموضوعية اختصاص مالي ومن الناحية الشكلية تشريعية.

٣- الاختصاصات الأخرى :

وأهمها الاختصاصات المتعلقة بالرقابة على الحكومة،

---

(1) د. رحيل محمد غرايبة : نفس المرجع ، ص٨٦.

(2) د. عثمان الصالح : النظام الدستوري والمؤسسات السياسية ،المرجع السابق- ص٥٨٠.

(3) د. عثمان الصالح : نفس المرجع - ص٥٨٢ وما بعدها.

والاختصاصات المتعلقة بأعضاء المجلس التشريعي نفسه، مثل الفصل في صحة العضوية (عضوية أعضاء المجلس)، وإسقاطها ورفع الحصانة[1].

ويلاحظ انه لا خلاف بين فقهاء الشريعة من حيث أن للمرأة ممارسة الرقابة على السلطات العامة شأنها في ذلك شان الرجل انطلاقاً من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواجب النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم كما جاء في الحديث الشريف .

أما ما يتعلق بالاختصاص التشريعي المتمثل في إصدار المجالس التشريعية لقوانين ملزمة للحكام والمحكومين على حد سواء،فأنه يجب النظر إلى مدى شرعية إصدار القوانين الملزمة من قبل أعضاء السلطة التشريعية في ظل نظام إسلامي، قبل النظر إلى نوع أو جنس أعضاء السلطة.

فالأصل انه لا ولاية للإنسان على الإنسان إلا بدليل شرعي يقيد إطلاق هذا الأصل بخلاف ولاية الإنسان على الطبيعة فهي مطلقة ولا يجوز لأي احد أن يمنع أحدا من التصرف في الطبيعة إلا بدليل ،وقد دل الدليل على تقييد إطلاق الأصل الأول في ولاية الإنسان على الإنسان بالنسبة للمجتمع ومقتضى الدليل المقيد مشروعية تشكيل الدولة ونصب الحكومة ، وقد ثبت أن الأصل قد قيد بالأنبياء صلوات الله عليهم الذين كونوا الدول ، وأكمل تجربة شهدتها البشرية في هذا المجال هي تجربة الإسلام حيث شكل وقاد النبي ﷺ دولته طوال حياته ، واستمرت الدولة بعد وفاته[2].

---

(1) عباس محمد زيد : الاختصاصات غير التشريعية ، المرجع السابق- لمزيد من التفاصيل.

(2) محمد مهدي شمس الدين : أهلية المرأة لتولي السلطة ، المرجع السابق ، ص ٥٣.

هذا فيما يتعلق بمصدر التشريع في الدول التي تعتنق شريعة سماوية أما فيما يتعلق بالنظم الوضعية يعتبر الإنسان هو صاحب الحق في التشريع، وحقه ليس مقصوراً على الكشف عن القواعد القانونية، بل وإنشاء هذه القواعد، وبالتالي فإن السلطة التشريعية في ظل الفكر الوضعي غير ملزمة بمصادر شرعية أو بأحكام إلهيه، ومن هنا تغفل الدساتير الوضعية الشروط المتعلقة بالعلم والاجتهاد في أعضاء السلطة التشريعية، وهو ما يتفق مع منطقها[1].

ويشير جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية إلى أن (الإنسان في الإسلام ليس له حق التشريع، أي إنشاء القواعد القانونية، ويقتصر دوره على استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية الأصلية المتمثلة في الكتاب والسنة والإجماع، والتبعية كالقياس والاستحسان[2] والمصالح المرسلة والعرف، ويقوم بهذا الدور العلماء الذين يمتلكون أدوات الاجتهاد، فيكشفون عن الأحكام الشرعية للوقائع ومستجداتها) [3].

كما يؤكد جانب آخر من الفقهاء أن السلطة التشريعية في عهد الرسول ﷺ يتولاها الرسول ويستمدها من الوحي أما بعد عصر الرسول تولاها الصحابة عن طريق الاجتهاد كما تولاها الخليفة ، ويضيف أن التشريع له معنيان : الأول إيجاد شرع مبتدأ وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة ،فالأول في الإسلام لله

(1) د. احمد عبد الرحمن شرف الدين : دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان ،المرجع السابق- ص٤٦.

(2) يعرف الأصوليون الاستحسان بأنه (استثناء مسالة جزئية من أصل عام بدليل خاص يقتضي هذا الاستثناء) ، د. فؤاد النادي ، مبدأ المشروعية ، دار الكتاب الجامعي القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٠م ، ص١٥٦.

(3) د. احمد عبد الرحمن شرف الدين : نفس المرجع ، ص٤٥.

وحده، والثاني يتولاه بعد الرسول الخلفاء من علماء الصحابة، وبعدهم يتولاه المفتي المجتهد ولا يعد تشريعا بالمعنى الدقيق،أما في الفقه الوضعي فيعني التشريع وضع القواعد القانونية بواسطة السلطات العامة المختصة[1].

وبالتالي يفترض أن من يقوم بسن القوانين في النظم الإسلامية هم المجتهدون من العلماء بأحكام الشريعة الإسلامية، وذووا التخصصات الدقيقة في المجالات الفنية، باعتبارهم علماء في اختصاصاتهم، لكن الواقع أن معظم الدساتير الوضعية لا تعير اهتماماً في وضعها للشروط المتطلبة في عضوية المجلس سوى الجنسية والسن فقط، تجسيداً لمبدأ حكم الشعب نفسه بنفسه،وذلك لان اشتراط العلم في المرشح سيقصر هذا الحق على العلماء وهم قليلون بين الناس ، وبدلا من أن يهتم الفقهاء بشرط العلم في عضوية هذه المجالس، فإن البعض ركز جل آرائه على شرط النوع، وفصل أحكاماً متعلقة بشرعية دخول المرأة للمجالس التشريعية من عدم ذلك، في حين أن الأولى بحث مدى شرعية إصدار التشريعات الملزمة من عامة الناس.

والواقع أن التشريعات التي تنظم مسائل المعاملات في شتى المجالات لم تتطور بمثل هذا الشكل إلا في العصر الحديث، حيث كانت الدولة الإسلامية لا تتدخل في تنظيم شتى المجالات التي وصلت إليها حالياً، وكانت تقتصر على الدفاع والقضاء، أما المعاملات بين الناس فقد نظمتها أحكام الشريعة الإسلامية المتمثلة في استنباطات الفقهاء في كل عصر ومصر، ولكن بتطور وتوسع نشاط الدول الحديثة في شتى المجالات احتاجت معه إلى تنظيم كل الخدمات والمرافق بتشريعات ملزمة، فاحتاجت إلى هذه

---

(1) د. عبدالحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ، المرجع السابق ، ص١٩٦-١٩٨.

المجالس التي أنيط بها إصدار مثل هذه التشريعات، والتي عليها ألا تخالف نصوص الدساتير، ولا الأحكام المتفق عليها في الشريعة الإسلامية، ومن هنا كان اللازم التركيز على ضرورة توافر شرط العلم لا النوع.

والعلم ليس خاصا بالرجال،فللمرأة حق تحصيله كما للرجل ذلك ،ومن ثم فإذا تحصل للمرأة العلم تمكنت من الاضطلاع بوظيفة التشريع مثل الرجل المحصل للعلم تماماً .

وقد ورد من الشواهد التاريخية ما يؤكد إقرار المسلمين لحق المرأة في هذا المجال، فقد روي أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه نهى عن المغالاة في المهور وحدد سقفاً لذلك وما زاد عنه أعيد إلى بيت المال، فاعترضته امرأة قائلة له: ليس ذلك لك يا عمر مستشهدة بقوله تعالى ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ﴾[1]، فقال عمر رضي الله عنه: اللهم غفراناً كل الناس أفقه من عمر، ثم صعد المنبر وقال: كنت نهيتكم أن لا تزيدوا في المهور على أربعمائة درهم فمن شاء فليفعل[2].

كما عرف التاريخ الإسلامي نساء بلغن درجة عالية من العلم ووصلن إلى مرحلة الاجتهاد في العلوم الشرعية ،وكان لهن التأثير البالغ حيث استفاد من علومهن من وصل إلى درجة الاجتهاد والإمامة العظمى ونذكر منهن على سبيل المثال من اشتهر من نساء اليمن في هذا المجال وأهمهن الشريفة

---

(1) سورة النساء- آية رقم (٢٠).

(2) د. عبد الكريم حسن محمد: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- رسالة دكتوراه - جامعة عين شمس- ١٩٧٤م- ص٢٩٣،

- د. سليمان الطماوي : عمر بن الخطاب- ص٤٦٥.

الدهماء بنت يحيى المرتضى[1].

المطلب الثاني

موقف التشريعين اليمني والمصري من حق المرأة

في الترشح للسلطة التشريعية

اولاً : موقف التشريع اليمني:

تنص المادة (٦٤) من دستور الجمهورية اليمنية على أنه "يشترط في المرشح لعضوية مجلس النواب الشروط الآتية:

١- أن يكون يمنياً.

٢- أن لا يقل سنه عن خمسة وعشرين عاماً.

٣- أن يكون مجيداً للقراءة والكتابة.

٤- أن يكون مستقيم الخلق والسلوك، مؤدياً للفرائض الدينية، وألا يكون قد صدر ضده حكم قضائي بات في قضية مخلة بالشرف والأمانة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره".

---

(1) الشريفة الدهماء بنت يحيى المرتضى الحسنية أخت الإمام المهدي لدين الله احمد بن يحيى المرتضى صاحب المصنفات الفقيهة المشهورة والمعتمدة في اليمن ، كانت عالمة فاضلة بارعة في عدة فنون تولت التدريس في مدينة ثلا شمال غرب صنعاء توفيت عام ٨٣٧هـ ومن مؤلفاتها : الأنوار شرح كتاب الأزهار – شرح منظومة الكوفي في الفقه والفرائض – تراجم شعراء أهل الفضل – الزنين شرح الأزهار في الفقه . انظر : عبد السلام الوجيه : اعلام المؤلفين الزيدية ، مؤسسة الامام زيد بن علي ، ط١ ، ١٩٩٩م ص ٤٩٥.

ويلاحظ أن النص الدستوري السابق - كما لم يتضمن شروطاً تتعلق بالعلم والكفاءة - لم يتضمن أيضاً شرطاً يتعلق بالجنس، مما يعني عدم اشتراط الذكورة للترشح لعضوية مجلس النواب، وبالتالي الإقرار بالترشح كحق مشترك بين الرجال والنساء.

ويتأكد حق المرأة في الترشح لعضوية مجلس النواب وفقاً للنصوص التشريعية اليمنية بما ورد في قانون الانتخابات العامة رقم (٢٧) لسنة ١٩٩٦م، حيث تنص المادة (٥١) منه على أن "يحق لكل ناخب أن يرشح نفسه في الدائرة التي بها موطنه الانتخابي، ويشترط في المرشح لعضوية مجلس النواب الشروط التالية:

١- أن يكون يمنياً.

٢- أن لا يقل سنه عن خمسة وعشرين عاماً.

٣- أن يكون مجيداً للقراءة والكتابة.

٤- أن يكون مستقيم الخلق والسلوك، مؤدياً للفرائض الدينية، وألا يكون قد صدر ضده حكم قضائي بات في قضية مخلة بالشرف والأمانة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره".

وعلى مستوى التطبيق العملي شهدت الانتخابات التي أجريت في الجمهورية اليمنية عام ١٩٩٣، عام ١٩٩٧م، ٢٠٠٢م ترشيحات نسائية في بعض الدوائر الانتخابية وفازت بعضهن بعضوية مجلس النواب[1].

---

(١) في عامي ١٩٩٣، ١٩٩٧ فازت امرأتان بعضوية المجلس التشريعي وفي عام ٢٠٠٢م فازت امرأة واحدة فقط. أنظر التقرير الوطني حول وضع المرأة في اليمن- الجمهورية اليمنية - المجلس الأعلى للمرأة - ص١٥.

ثانياً: موقف التشريع المصري:

نص الدستور المصري في المادة (٨٨) منه على أن (يحدد القانون الشروط الواجب توافرها في أعضاء مجلس الشعب...) [١]، بهذا النص الدستوري تمتلك السلطة التشريعية الممثلة في مجلس الشعب سلطة تقديرية واسعة في تحديد شروط أعضاء المجلس التشريعي، وهذا هو الفارق الجوهري بين النص الدستوري اليمني والنص الدستوري المصري، فالأول حدد على سبيل الحصر شروط أعضاء المجلس التشريعي، في حين أوكل الدستور المصري ذلك التحديد للسلطة التشريعية، ولذلك تم تحديد هذه الشروط في قانون مجلس الشعب رقم (٣٨) لعام ١٩٧٢م، إذ أكدت المادة الخامسة منه على عدم الإخلال بالأحكام المقررة في قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية، وبالعودة إلى قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية يتبين أن المادة الأولى منه تنص على أن (لكل مصري ومصرية بلغ ثماني عشرة سنة ميلادية أن يباشر بنفسه الحقوق السياسية) [٢].

كما حدد قانون مجلس الشعب سالف الذكر شروط المرشحين لعضويته على سبيل الحصر، ولم يشر إلى شرط الذكورة، الأمر الذي يعني جواز دخول المرأة في هذا المجال التشريعي .

والشروط التي نص عليها القانون هي : أن يكون مصرياً من أب مصري، وأن لا يقل سنه عن ثلاثين سنة ميلادية على الأقل يوم الانتخاب، وأن يكون المرشح مقيداً في أحد جداول الانتخاب وألا يكون قد طرأ سبب يستوجب

---

(١) دستور جمهورية مصر العربية لعام ١٩٧١م.

(٢) القانون رقم (٧٣) لسنة ١٩٥٦م وتعديلاته بالقانون رقم (   ) لسنة ٢٠٠٥م.

إلغاء قيده، وأن يجيد القراءة والكتابة، وأن يكون قد أدى الخدمة العسكرية أو أعفي من أدائها، وألا يكون قد اسُقطت عضويته بقرار من مجلس الشعب أو مجلس الشورى[1].

وقد شهدت الحياة السياسية في مصر على المستوى العملي مشاركة فعالة للمرأة في المجالس النيابية.

المرأة وحق التعيين في السلطة التشريعية :

التعيين فكرة صارت مهجورة في معظم الدساتير المعاصرة وأصبح الانتخاب هو المبدأ الغالب لشغل مقاعد المجالس النيابية .

والدستور اليمني منذ مطلع الوحدة عام ١٩٩٠م أقر مبدأ الانتخاب دون التعيين في مجلس النواب، وإن كان قد استحدث الدستور المعدل عام ١٩٩٤م مجلساً استشارياً يعين جميع أعضائه من قبل رئيس الجمهورية، إلا أن هذا المجلس لا يمارس أي اختصاص تشريعي مستقل[2].

أما في جمهورية مصر العربية فقد أجاز الدستور المصري لرئيس الجمهورية أن يعين في مجلس الشعب عدداً من الأعضاء، بحيث لا يزيد على عشرة أعضاء[3]، وقد لاقى مبدأ التعيين هذا انتقادات فقهية،منها أن سلطة رئيس الجمهورية في تعيين عشرة أعضاء تتناقض مع الديمقراطية النيابية، والتي تقوم في جوهرها على الانتخاب،والمبررات التي قيلت في هذا

---

(١) المادة رقم (٥) من قانون مجلس الشعب رقم (٣٨) لعام ١٩٧٢م.

(٢) عباس محمد زيد : بحث بعنوان مجلس الشورى وأثره على آداء مجلس النواب، مجلة المسار- العدد رقم (٣) السنة الخامسة-،٢٠٠٥م، - ص٩٦.

(٣) المادة رقم (٨٧) من دستور جمهورية مصر العربية عام ١٩٧١م.

الصدد من أن هذه الطريقة تضمن إدخال عدد من الكفاءات التي لاتستطيع أن تخوض المعارك الانتخابية - أو لتحقيق التوازن في تمثيل بعض الفئات - لا تشفع لوجود هذا الاستثناء[1].

والواقع يشير إلى أن أغلب المعينين بهذه الطريقة هم من أتباع الطوائف الذين لا يتمكنون من الفوز في الانتخابات العامة، وذلك حفاظاً على الوحدة الوطنية بتمثيلهم داخل المجلس النيابي.

وما يمكن أن يثار في هذا الصدد، هو الضغوط الدولية - التي تمارس على الدول العربية التي توجد فيها نظم دستورية نيابية - للأخذ بنظام (الكوتا) [2]، والذي يعني تحديد عدد معين من مقاعد المجالس التشريعية تخصص للنساء، تصل إلى نسبة لا تقل عن ٣٠% من مجمل المقاعد في المجلس التشريعي، وذلك انطلاقاً من حرص المطالبين بتمثيل نسائي في هذه المجالس، خاصة وأن الواقع العملي لم يتح للمرأة المشاركة الفعالة في هذه المجالس نتيجة للقيم الاجتماعية السائدة ،وذلك بالرغم من عدم وجود مانع قانوني .

وقد ركز مؤتمر المرأة العربية المنعقد مؤخراً في صنعاء[3] على المطالبة بالأخذ بنظام الحصص في جميع السلطات.

---

(1) د. جابر جاد نصار: الوسيط في القانون الدستوري- دار النهضة العربية- ٢٠٠٣م- ص٤٤١.

(2) منتدى الشقائق العربي لحقوق الإنسان- النساء والسياسة- الملتقى الديمقراطي الثاني والثالث- ٢٠٠٤م- ص٤٤.

(3) عقد بتاريخ ٣ـ٥ ديسمبر ٢٠٠٥م.

وإذا كان من المتوقع - عملياً - تنفيذ هذا النظـام (الكوتـا) فـي الحكومة، باعتبارها معينة، وفي السلطة القضائية، إلا أن الإشكال قائم فـي ظل المجالس التشريعية المنتخبة.

فعند الأخذ بطريقة التعيين لإحلال المرأة في شغل مقاعد برلمانيـة سيكون هذا بلا شك متعارضاً مع مبدأ المساواة، وتمييزاً واضحاً للمرأة على حساب الرجل، الذي يصل إلى هذه المقاعد عن طريق الانتخاب فقط ، وهذا يخالف القواعد الدستورية المعاصرة التي تعتنق الانتخابات العامة كطريقـة لتكوين السلطات المختلفة، وأهمها السلطة التشريعية، كما أنه يعتبر مخالفـة للاتفاقيات الدولية التي تطالب بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة[1]، وإن كان هذا التمييز إيجابياً لصالح المرأة إلا أنه في الواقع إخلال بمبدأ المساواة بين من يصل إلى هذه المجالس عن طريق الانتخاب، وبين من يصل إليـه عن طريق التعيين.

وإذا طبق نظام الحصص (الكوتا) بطريق الانتخاب، فسيظل الإشكال قائماً في كيفية التنفيذ، هل سيتم تخصيص دوائر نسائية وأخرى رجاليـة؟ وهل سيكون التصويت في بعض الدوائر إجبارياً للنسـاء دون الرجـال وأخرى للرجال دون النساء؟

عدة إشكاليات ستظهر عند محاولة تنفيذ نظام الحـصص (الكوتـا) سواء عن طريق الانتخاب أو التعيين ،ورأينا هو انه لا حاجة لهـذا النظـام حيث أن الأفضل منه هو التركيز على الجانب التربوي والثقافي لإزالة مـا يعترض دور المرأة من عوائق مجتمعية .

---

(1) صدرت هذه الاتفاقية في عام ١٩٧٩م ودخلت حيز التنفيذ في مارس ١٩٨١م.

الفصل الثاني

التطبيقات المتعلقة بالمجال التنفيذي

التطبيقات المتعلقة بالمجال التنفيذي تشمل منصب رئاسة الدولة في الأنظمة المعاصرة المعبر عنها ب(الإمامة العظمى) في الفقه الإسلامي ،وهذا ما سنتناوله في المبحث الأول ،كما تشمل المناصب الوزارية وما في مستواها والوظائف الإدارية والدبلوماسية في الأنظمة المعاصرة المعبر عنها ب(الولايات العامة) في الفقه الإسلامي وهذه ما سنتناولها بعون الله تعالى في المبحث الثاني وذلك وفقا لما يلي:

المبحث الأول:

تولي منصب رئاسة الدولة .

المبحث الثاني:

تولي المناصب الوزارية والإدارية والدبلوماسية .

المبحث الأول

تولي منصب رئاسة الدولة

تعتبر رئاسة الدولة من أهم المسائل التي تناولها علمـــاء الـــشريعة الإسلامية من جميع المذاهب الإسلامية ويعتبرها البعض من مسائل أصـــول الدين وأنها واجبة شرعاً وإن اختلفوا في طريق وجوبها، فمنهم مـــن يقـــول بوجوبها عقلاً والآخر نقلاً والبعض يجمع بين الرأيين ويعتبرها واجبة عقلاً ونقلاً والبعض الآخر لا يعتبرها واجبة شرعاً[١].

وقد اهتم فقهاء المذاهب الإسلامية بتفصيل أحكام الإمامة، من حيث طريق انعقادها، وشروط المكلفين بها، وواجباتهم، وموجبات عزل وانتهـــاء ولاية القائم بها... إلى آخره من المسائل الفقهية الخاصة بها والمدونة فـــي كتب الفقه الإسلامي،كما يحظى هذا الموضوع باهتمام الدساتير المعاصرة في الدول الإسلامية .

وسنتناول من هذا الموضوع ما يفي بغرض البحث في هذه الدراسة وذلك في ثلاثة مطالب نخصص **الأول** منها لتعريف رئاسة الدولة في الفقـــه الإسلامي، ونتناول في **الثاني** موقف الفقه الإسلامي من أهلية المرأة لتـــولي منصب رئاسة الدولة وندرس في المطلب **الثالث** موقف التشريعين اليمنـــي والمصري من هذه المسألة وذلك وفقا لما يلي :

---

(١) يرجع في التفاصيل إلى : محمد يحيى سالم عزان : قراءة في نظرية الإمامـــة عنـــد الزيدية – مؤسسة الإمام زيد بن علي، ٢٠٠٣، ص٤.

المطلب الأول

تعريف رئاسة الدولة (الإمامة) في الفقه الإسلامي

يطلق على رئاسة الدولة في كتب الفقه الإسلامي مصطلح (الإمامة) وهي لغة : التقدم، سواء كان عن استحقاق أم لا، وسواء كان في خير أو شر[١] قال تعالى ﴿ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾ [٢]، والإمامة في الاصطلاح هي: استحقاق تصرف عام على المسلمين[٣].

وهي "خلافة الرسول في إقامة الدين، بحيث يجب إتباعه على كافة الأمة" [٤] وقد عرفها الماوردي بقوله "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[٥] ووافقه ابن خلدون في ذلك، حيث قال "الخلافة نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا" و"هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية" [٦].

وعرفت الإمامة أيضاً بأنها "رياسة عامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة ورعاية

---

(١) محمد يحيى سالم عزان- نفس المرجع ،ص٤.
- أ.د: فؤاد النادي ، مرجع سابق ، ص ١.

(٢) سورة الإسراء- آية رقم (٧١).

(٣) ابن الهمام: المسايرة بشرح المسامرة- ص٢٩٥، ابن عابدين- الحاشية- ج١- ص٥٤٨.

(٤) الإيجي : المواقف- ص٣٩٥.

(٥) الماوردي : الأحكام السلطانية- ص٥.

(٦) ابن خلدون : المقدمة- ص٢١٨.

الرعية وإقامة الدعوة" [1].

كما عرفت بانها "رئاسة عامة لشخص واحد في أمور مخصوصة، على وجه لا يكون فوق يده يد أخرى"[2] وإلى هذا يذهب المعتزلة فيقولون "الإمامة هي الولاية على الأمة والتصرف في أمورهم على وجه لا يكون فوق يد صاحبها يد" [3].

ويتبين لنا من خلال استعراض التعاريف السابقة أن الإمامة، في المجمل باتفاق من عرفها، منصب ديني وخلافة عن النبوة، وأن واجبها حفظ الدين وحراسته، وصيانة العقيدة والذب عنها، وتدبير شئون العامة فيما يصلح دينهم ودنياهم، وفيها من الإلزام والالتزام بين الحاكم والمحكوم بما يقتضي إلزام الحاكم بتطبيق شرع الله، واختيار ما يصلح للناس في تنظيم أمورهم، وإلزام المحكومين بطاعة الإمام مادام ملتزماً بشرع الله عز وجل، وأن هذا المنصب هو أعلى منصب في دولة الإسلام، وهو ما يعبر عنه الفقهاء بأن لا يكون فوق يد الإمام يد، بمعنى أن يكون قراره هو الأخير إذا كان هناك ثمة سلطات أخرى دونه فيكون القرار بيده.

---

(1) أبو المعالي الجويني : غياث الأمم- ص١٥.

(2) محمد يحيى سالم عزان : قراءة في نظرية الإمامة ،المرجع السابق- ص٤.

(3) عبدالجبار المعتزلي : شرح الأصول الخمسة- ص٧٥٠.

المطلب الثاني

موقف الفقه الإسلامي من أهلية المرأة

لتولي منصب رئاسة الدولة

اهتم فقهاء الشريعة الإسلامية ببيان شروط من يتولى منصب الإمامة في كتب الفقه، فمن الشروط ما تقتضيه طبيعة المنصب، ومن هذه الشروط ما يكون خلقياً ومنها ما يكون مكتسباً، ومنها ما هو متفق عليه عند جميع المذاهب الإسلامية، ومنها ما هو مختلف عليه، وحصر بعضهم هذه الشروط في البلوغ والعقل ،والإسلام ،والعلم والاجتهاد ،والعدالة ،والكفاية البدنية والنفسية، والنسب القرشي، والذكورة[1]، ويذكر الماوردي[2] أن الشروط المعتبرة في أهل الإمامة "سبعة، أولها: العدالة على شروطها الجامعة، والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصبح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه".

وما يهمنا من هذه الشروط في هذا البحث هو شرط الذكورة حيث لا خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية – وخاصة المتقدمين منهم – على

---

(1) يراجع د. رحيل محمد غرايبه :الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ، المرجع السابق، ص ٩٨ وما بعدها.

(2) الماوردي: الأحكام السلطانية– ص٦.

اشتراط الذكورة فيمن يتولى منصب الإمامة العظمى، ما عدا فرقة الخوارج التي لا تشترط هذا الشرط في الإمام،ويتفق معها في ذلك جانب من الفقه المعاصر .

والدليل المعتبر عند القائلين باشتراط الذكورة في منصب الإمامة العظمى، هو الإجماع المتعاقب بينهم، ويحاول البعض منهم أن يستند إلى عموم الآيات المتعلقة بالقوامة والدرجة والقرار في البيوت. وذلك على النحو التالي:

١- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾[١].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٢].

٣- قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَ قَوْلا مَعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾[٣].

وقد نوقش الاستدلال بالآيات الثلاث السالف الإشارة إليها حيث أكد جانب من الفقهاء[٤] أن القوامة في هذه الآية خاصة في الأسرة للأزواج على الزوجات، فلا تصلح الآية لأن تكون دليلاً على عدم أهلية المرأة لتولي رئاسة الدولة، إذ لا منافاة بين أهليتها لذلك وبين كون الزوج في الأسرة قيماً عليها، فلا يلزم من كون إنسان رئيساً للدولة أو لأية هيئة أخرى أن لا يكون

---

(١) سورة النساء- آية رقم (٣٤).

(٢) سورة البقرة- آية رقم(٢٢٨).

(٣) سورة الأحزاب- آية رقم(٣٢) (٣٣).

(٤) محمد مهدي شمس الدين : أهلية المرأة لتولي السلطة ،المرجع السابق- ص٦٧.

خاضعاً لسلطة أخرى، ففي حالة حياة والدي رئيس الدولة أو أحدهما- مثلاً- تجب عليه طاعتهما ولا يقدح ذلك في أهليته.

والظاهر من الآية أن المراد منها قوامية الرجال على النساء في الأسرة فقط، وباعتبار علاقة الزوجية فقط، بحيث لا منافاة بين كون الزوج قيماً على المرأة باعتباره زوجاً، وتكون هي قيمة عليه باعتبار آخر ككونها رئيسة لجمعية خيرية أو سياسية أو نقابية هو عضو فيها، أو كونها رئيساً للدولة.

وإذا جاز أن تكون المرأة رئيسة لأية هيئة اجتماعية مكونة من الرجال والنساء- غير رئاسة الدولة- وكان لها بمقتضى نظام تلك الهيئة سلطة تمارسها ضمن ذلك النظام لتحقيق أهداف تلك الهيئة، فلماذا لا يجوز لها أن ترأس السلطة نفسها؟ والملاك واحد في المقامين!، اللهم إلا أن ننفي أهليتها لتولي أية مسئولية على جماعة فيها رجل، فلا تصلح لرئاسة جمعية خيرية، بل ينبغي على هذا ألا يصح منها أن تستأجر رجلاً أو رجالاً للقيام بعمل يقتضي أن تأمرهم وتنهاهم بشأنه، وهذا ما لا يمكن الالتزام به قطعاً ولا نظن أن فقيهاً يلتزم به[١].

وأما دعوى عموم العلة الأولى المقتضي للتعدي عن الأزواج في حالة الزوجية إلى جميع الرجال في جميع وجوه الحياة، فهي مدفوعة بأن مفاد قوله تعالى: ﴿.. **بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ** ﴾ لو سلمنا بعمومه ليس علة مستقلة، بل هو بالانضمام مع إنفاق المال المدلول عليه بالفقرة الثانية من الآية قال تعالى: ﴿ **وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** ﴾، فالقوامة مسببة بهما معاً، وفي حالة انفكاكها لا تتحقق القوامية، فالرجل لا قواميه له بالنسبة إلى المرأة الأجنبية لأنه لا ينفق عليها، وكذلك الزوج الذي لا ينفق على

---

(١) محمد مهدي شمس الدين : نفس المرجع – ص٦٨.

زوجته لا تجب عليها طاعته، فلا قواميه له عليها، فالمدار في تحقق القوامية هو تحقق الأمرين معاً، بحيث أنه في حالة انفكاكهما في حالة الزوجية تسقط القوامية، فسقوطها عن النساء الأجنبيات بطريق أولى[1].

ويشير البعض إلى أن آية القوامة لا تعني القهر والحجر والاستبداد، ولا تعني إهدار شخصية المرأة المسلمة وأهليتهـا ومقوماتهـا الإنـسانية، فالإسلام يمنع الرجل من الولاية على مال زوجته، كما أنه لا يجعل للرجـل سلطاناً على دين زوجته، فليس له أن يكرهها على تغيير دينها، يهودية كانت أم نصرانية ،فالسلطة التي أعطيت للرجل إنما كانت مقابل المسئولية التـي حملها بالإنفاق، تطبيقاً للقاعدة الشرعية التي تقول "السلطة بالمسئولية"[2].

أما بالنسبة للآية الثانية فهي في نفس موضع الآية الـسابقة حيـث أن القرآن الكريم قد بين حدود هذه الميزة أو الدرجة في قوله تعـالى: ﴿ **الرِّجَـالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** ﴾ فبين بذلك أن الدرجة هي درجة الرئاسة والقوامة على شئونهما المـشتركة، أي شئون الأسرة، فالرجل هو المسئول عن الأسرة، وهو أحق بالرئاسة فيها مقابـل الإنفاق عليها، ويجب أن تكون هذه الرئاسة للمسئولية لا للتحكم والجور.

وبالنسبة لآية القرار في البيوت فإن الخطاب فيها كان موجهاً مـن الله تعالى إلى نساء الرسول خاصة، لا إلى نساء المسلمين عامـة، وذلـك باتفـاق جمهور الفقهاء، وبالتالي لا يصح تعميمه على جميع النساء، ثم ذهبوا إلى القول بأن القرار في البيوت واجب على المرأة كي لا تختلط بالأجانب من الرجـال،

---

(1) محمد مهدي شمس الدين : نفس المرجع – ص٦٩.

(2) د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام ،المرجع السابق- ص٤٢٤.

وهو الأمر المحظور في الشريعة، وتولي رئاسة الدولة يستدعي ذلك، ويدفع هذا القول بأن الاختلاط بالرجال الأجانب والكلام معهم في الأمور العامة ومصالح المجتمع ليس محرماً في ذاته ولا يتنافى مع الحجاب الشرعي[١].

ثم إن الإسلام لا يمنع المرأة أن تزاول أي عمل طالما كانت مراعية لآداب الشريعة الإسلامية، كما يتيح لها أن تتعاقد بغير حاجة إلى إجازة ولي أو زوج لصحة ما تنفذه من عقود، وهي لا يمكن أن تقوم بشئ من ذلك إذا كان الإسلام يفرض نظام الحجاب، وعدم الاختلاط بالرجال، والاستقرار في البيت على جميع نساء المسلمين، والإسلام لم يفرض عليهن أن يخترن وكلاء (من الأزواج أو المحارم) لعقد عقودهن[٢].

وبالإضافة إلى ما سبق استدل القائلون بعدم أهلية المرأة لتولي منصب رئاسة الدولة إلى حديث "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"[٣]، ويناقش هذا الاستدلال بأن الحديث المروي في هذا الشأن لا ينهض بمفرده دليلاً على اشتراط الذكورة في هذا المورد، خاصة إذا ما سلمنا أن جميع الفقهاء والرواة يؤكدون بأنه من أحاديث الآحاد، ومن المعلوم أن الحديث الأحادي لا يفيد العلم القطعي اليقيني بل يفيد الظن[٤]، ولما كانت المسائل الدستورية التي تعرض لنظام ومبادئ الحكم من الأهمية والخطورة فلا يجوز الأخذ في ميدانها بدليل ذي صبغة ظنية .

---

(١) محمد مهدي شمس الدين : أهلية المرأة ،المرجع السابق- ص٧٥.

(٢) د. عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ،المرجع السابق- ص٤٣٣.

(٣) البخاري : الجامع الصحيح- ج٦- ص١٠.

(٤) د. محمد سلام مدكور : أصول الفقه- دار النهضة العربية- القاهرة ٧٦م- ص١١٠.
- د.عبد الحميد متولي- مرجع سابق- ص٩٥.

ومن ثم فأنه ينبغي عدم اشتراط الذكورة استنادا إلى هذا الحديث في إقـرار الأحكام الدستورية، كما أن مذهب الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في قبول الأحاديث هو عدم الأخذ بروايات الآحاد، فالمعلوم أن الخليفة أبا بكر رضي الله عنه كان إذا بلغه حديثاً أحادي المصدر عن رسول الله ﷺ طلب شاهداً ويمين الراوي، والخليفة عمر بن الخطاب رضـي الله عنـه كـان يطلـب شاهدين، الأمر الذي يؤكد على عدم أخذهم برواية الآحاد.

بالإضافة إلى أن الفقهاء أشاروا إلى أنه من الأحاديث التي لا تفيد إلا الإخبار، ولا يمكن أن يقرر به حكم في مسألة هامة وعامة كهذه، حيث أنه لم يرد بصيغة الأمر لجماعة المسلمين أو بصيغة قاعدة عامة وضعت لسلوكهم، عليهم التزامها، وبعبارة أخرى لم يكن له صبغة تشريعية.

ويشير جانب من الفقهاء إلى أننا (إذا سلمنا جدلاً بأنه قصد به النهـي عن تولية امرأة تلك الرئاسة، فإن النهي في الحديث قـد يكـون للنـدب[1] لا للوجوب، ولو سلمنا أن النهي للوجوب فانه يكون منصرفا إلى الرئاسـة التـي بمعنى الإمامة أو الخلافة حيث أن رئاسة الدولة في صدر الإسلام (أي الخلافة) كان يجمع صاحبها إلى جانب سلطة الحكم (السلطة السياسية) الرئاسة الدينيـة، خلافاً لما عليه الحال في العصر الحديث، حيث لا يجمع الرئيس بـين هـاتين السلطتين أو الرئاستين، بل نجد الرئيس أحياناً في بعض البلاد لا يملك سـوى مجرد رئاسة شرفية رمزية، أي أنه لا يملك سلطة فعلية) [2] .

---

(1) "المندوب" في عرف علماء الأصول هو الفعل الذي يحمد فاعله ولا يلام تاركه أي أنه يعد أمراً مستحسناً لا فرضاً لازماً.

(2) د. عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم ، المرجع السابق- ص٤٤٣.

ثم إن هذا الحديث لا يصلح دليلاً للحكم على مسألة من أعظم واخطر المسائل في حياة الأمة الإسلامية وهي مشروعية أو عدم مشروعية تولي المرأة لرئاسة الدولة ،لان الحديث جاء بأسلوب مجازي عرضي في مقام التعليق على حدث وقع خارج الأمة الإسلامية وبصيغة تحتمل أكثر من وجه ،فالمعهود من الشارع في الأحكام العامة الهامة هو الأسلوب المباشر الصريح أو الظاهر[1].

ونختم تناولنا لهذا الحديث برأي للدكتور القرضاوي الذي يرى أنه - لو أخذ على عمومه - لعارض ظاهر القرآن، فقد قص علينا القرآن قصة امرأة قادت قومها أفضل ما تكون القيادة، وحكمتهم أعدل ما يكون الحكم، وتصرفت بحكمه ورشد أحسن ما يكون التصرف، تلك هي ملكة سبأ التي ذكر الله عز وجل قصتها في سورة النمل مع نبي الله سليمان.

كما يؤكد صرف العموم عن الحديث، الواقع الذي نشهده، وهو أن كثيراً من النساء قد كن لأوطانهن خيراً من كثير من الرجال، وأن بعض هؤلاء النساء لهن أرجح في ميزان الكفاية والمقدرة السياسية والإدارية من كثير من الحكام الذكور) [2].

ومما سبق يتبين لنا أنه لا دليل معتبر على شرط الذكورة لتولي الإمامة العظمى في هذا المورد قائم بذاته إلا الإجماع، خاصة أن الأدلة التي أشرنا إليها من الكتاب والسنة - وإن استثنى - البعض منها في ترجيح دليل الإجماع على اشتراط الذكورة في الإمامة العظمى فإن البعض الآخر يعارض دلالتها على هذا السياق بآيات أخرى عامة، تشير إلى الأصل العام

([1]) محمد مهدي شمس الدين : أهلية المرأة ،المرجع السابق ، ص٨٤، ٨٥.

([2]) د. يوسف القرضاوي : فتاوى معاصرة، المرجع السابق - ج٢- ص٣٨٨.

في الشريعة الإسلامية وهو المساواة في أصل الخلقة.

وبالإضافة إلى ما تقدم فأنه يجب التمييز في هذه المسألة بالذات، بين النظر إلى الإمامة العظمى من زاوية كونها حقاً والنظر إليها من زاوية كونها واجباً وتكليفاً شرعياً، فإذا قلنا أنها واجب فالأصل في الواجبات الشرعية أنها تشمل الرجال والنساء ما لم يكن هناك مخصص صريح ، ولا مخصص صريح هنا ومن ثم إذا توفرت في المرأة مؤهلات المنصب وكانت الأقدر على ذلك من غيرها لزمها القيام بهذا الواجب شأنها في ذلك شأن الرجل .

وإذا قلنا أن الرئاسة العامة حق فإن مقتضى المساواة في الحقوق أن يتقرر للمرأة هذا الحق كما هو مقرر للرجل .

ونأتي هنا إلى بيان ذكر الاتجاهات الفقهية والمتعلقة بموقف فقهاء الشريعة من تولي المرأة للولايات العامة وذلك على النحو التالي :

أولاً: الاتجاه الذي يرى عدم أهلية المرأة لتولي الولايات العامة :

يرى أصحاب هذا الاتجاه عدم أهلية المرأة لتولي كل الولايات العامة على الإطلاق، ويرون أن الولاية للرجل وليست للمرأة، وبالتالي تحرم من كل الحقوق السياسية، فلا يحق لها الترشح، ولا الانتخاب، ولا الشورى، وذلك لأن المرأة – بحسب قولهم – معدة بطبيعتها الفطرية لرعاية المنزل والأطفال فقط، وأن في قيامها بوظائف الولاية ما يفوق طاقتها ويعطل وظيفتها الأصلية، كما يتعارض مع وجوب قرارها في بيتها وعدم اختلاطها بالأجانب[1]، مستدلين على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة على النحو التالي:

---

(1) د. رحيل محمد غرايبة – مرجع سابق – ص١٣٢، د.عبد الحكيم حسن محمد عبد الله – مرجع سابق – ص٢٨٩.

أولاً: من القرآن الكريم:

١- قوله تعالى ﴿ **الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ** ﴾[١].

٢- قوله وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾[٢].

٣- قوله تعالى ﴿ **وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى** ﴾[٣].

٤- قوله تعالى ﴿ **وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾[٤].

٥- قوله تعالى ﴿ **وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ** ﴾[٥].

ثانياً: من السنة النبوية:

١- قول الرسول ﷺ "**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**"[٦].

٢- قول الرسول ﷺ "**ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن**"[٧].

---

(١) سورة النساء- آية رقم (٣٤).

(٢) سورة النساء- آية رقم (٣٢).

(٣) سورة الأحزاب- آية رقم (٣٣).

(٤) سورة البقرة- آية رقم (٢٢٨).

(٥) سورة الأحزاب- آية رقم ٥٣.

(٦) ابن حجر- فتح الباري شرح صحيح البخاري- ج١٣- ص٥٣، أدب القضاة مع شرح السيوطي- ج٨- ص٢٢٧.

(٧) ابن قدامة- المغني- ج٩- ص٣٩، المقدسي- المسامرة بشرح المسايرة- ص٣١٨.

كما استدلوا بالإجماع والوقائع التاريخية، حيث يشير جانب منهم أنه لم ينقل عن المرأة أنها تولت شيئاً من الولايات العامة منذ فجر الإسلام، مع أن دواعي اشتراكها في الشؤون العامة كانت متوافرة، ولم يرو التاريخ أن المرأة المسلمة قد اشتركت في اجتماع السقيفة أو بيعة الخلفاء، أو انه كان لها دور في قضايا الدولة،سواء في زمن الرسول ﷺ أو في زمن الصحابة ومن بعدهم[1].

وذهب جانب آخر إلى أبعد من ذلك أنه (لا يجوز للمرأة بإجماع الفقهاء تولي وزارة التفويض، لأن شروط تقلدها هي نفس شروط تقلد منصب الخليفة، كما أنها ولاية شرعية للمشاورة ولا تصلح المرأة مستشارة) [2].

وقد سبقت الإشارة - في الباب الأول من هذه الدراسة - إلى أدلة القائلين بعدم أهلية المرأة للمشاركة في الحقوق السياسية،كما سبقت مناقشة هذه الأدلة من قبل الفقهاء ، أما ما يتعلق بالدليل التاريخي فلا يمكن التسليم به، لأن في التاريخ الإسلامي من تولى وحكم بالظلم والجور والعسف، فهل يمكن أن نعتبر ذلك مصدراً لشرعية الحكم بالظلم، باعتبار أن في التاريخ الإسلامي من مار بهذه السيرة، هذا ما لا يقول به أحد، كما شهد التاريخ الإسلامي اغتيالات الخلفاء منذ عصر الخلافة الراشدة حتى العصر الراهن (مروراً بالدولة الأموية والعباسية والأيوبية والمماليك والعثمانية وغيرها من الدول المعاصرة)، فهل يمكن التسليم بشرعية انتقال السلطة بهذه الطرق غير

---

(1) ابن حجر- فتح الباري شرح صحيح البخاري- كتاب فضائل الصحابة- ج٧- ص١٠٨.

(2) الماوردي- الأحكام السلطانية- ص٢٧، د. عبد الحكيم حسن محمد عبد الله- مرجع سابق- ص٢٨٨.

المشروعة؟ وهذا ما لا يمكن التسليم به، لأن النظرية شئ والتطبيق العملي قد يبعد عنها الكثير، سواء كانت النظرية الدستورية معاصرة، أو كانت نظرية فقهاء الشريعة الإسلامية في أحكام الولاية العامة، فهنا علينا معرفة أحكـــام النظام السياسي الإسلامي وليس تاريخ النظام السياسي الإسلامي، الذي قـــد يبتعد عنه في مرحلة من المراحل كل البعد، لذلك كله لا يـــصح الاســـتدلال بالسوابق التاريخية ما لم تكن في عصر الرسالة.

ثانياً: الاتجاه الذي يرى أهلية تولي المرأة الولايات العامة ما عدا الولاية العظمى:

يؤكد القائلون بجواز تولي المرأة الولايات العامـــة ماعـــدا الولايـــة العظمى، أن القاعدة العامة هي التي توثقها النصوص من القـــرآن، والـــسنة والنبوية، وأعمال الصحابة هي أن الرجل والمرأة متـــساويان فـــي الخلقـــة البشرية والتكريم الآدمي، كما أنهما يتساويان في التكليف الرباني والخطاب التشريعي العام، وبالتالي يتساويان في الحقوق، ويقولون إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يستوي فيه الرجال والنـــساء يتـــضمن الـــسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وبذلك فهم شركاء في إدارة سياسة الدولـــة، وبالتالي يعترف أصحاب هذا الاتجاه للمـــرأة بحقهـــا فـــي تقلـــد الولايـــات والوظائف العامة ماعدا الولاية العظمى، متى كانت مؤهلة لذلك، ويـــستدلون على رأيهم بالكتاب والسنة النبوية[1] على النحو التالي:

---

(1) د. رحيل محمد غرايبة- مرجع سابق- ص١٤٠، د.عبد الحكيم حسن محمد عبد الله- مرجع سابق- ص٢٩١، رشيد رضا- نداء الجـــنس اللطيـــف- ١٩٦٧م- ص٧، د. محمد يوسف موسى- الإسلام والحياة- ١٩٦١- ص١٣١.

أولاً: من القرآن الكريم:

١- قوله تعالى ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[١].

٢- قوله تعالى ﴿ يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ﴾[٢].

٣- قوله تعالى ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾[٣].

٤- قوله تعالى ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [٤].

٥- قوله تعالى ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [٥].

ثانياً: من السنة النبوية:

١- قوله صلى الله عليه وآله سلم "إنما النساء شقائق الرجال"[٦].

٢- قوله صلى الله عليه وآله سلم "قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ"[٧].

---

[١] سورة الحجرات- آية رقم (١٣).

[٢] سورة النساء- آية رقم (١).

[٣] سورة التوبة- آية رقم (٧١).

[٤] سورة البقرة- آية رقم (٢٢٨).

[٥] سورة النحل- آية رقم (٩٧).

[٦] أبو داوود- سنن المصطفى- ج١٢- ص٣٧ كتاب الطهارة، الترمذي- الصحيح- ج١- ص١٧٢ أبواب الطهارة.

[٧] رواه البخاري- فتح الباري- ج٧- ص٨٣، رواه مسلم- ج٢- ص١٥٨.

كما استدل أصحاب هذا الاتجاه بما ورد في السيرة النبوية المطهرة من وقائع مشهورة، مثل واقعة مشورة أم سلمة رضوان الله تعالى عليها زوجة رسول الله ﷺ وأم المؤمنين في يوم الحديبية، بأن ينحر ويحلق رأسه، وأخذ الرسول ﷺ بمشورتها، والتزام سائر الصحابة بفعل الرسول الذي جاء استجابة لمشورة أم المؤمنين[1]، وما ورد من موافقة النبي لأم هانئ إجارتها لأحد الكفار في فتح مكة وقد سبقت الإشارة إلى هذا الحديث، وأهم من هذا وذاك ما ثبت بنص القرآن الكريم من مبايعة النساء لرسول الله ﷺ ، وأمر الله لرسوله بقبول تلك البيعة، بقوله تعالى ﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[2].

وكذلك بما ورد في السيرة من أن النساء كان لهن نصيب الاشتراك في بيعة العقبة الثانية، وهذه البيعة تعتبر من أهم العقود السياسية في الإسلام، والتي ساهمت في قيام دولة الإسلام[3]، وغيرها من صور مشاركة المرأة في الجهاد وشئون السياسة في عهد الرسول ﷺ وما بعده.

ومن خلال هذه الأدلة يرى أصحاب هذا الاتجاه أهلية المرأة في المشاركة في الحقوق السياسية وبالتالي حقها في الانتخاب، وحق الترشح

---

(1) محمد ابن هشام، السيرة النبوية، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط٥، ج٢، صلح الحديبية .

(2) سورة الممتحنة – آية رقم (١٢).

(3) ابن هشام– السيرة النبوية– ج١– ص٤٤١.

لعضوية المجالس النيابية شأنها في ذلك شأن الرجل تماماً ما عدا رئاسة الدولة قياسا على الإمامة العظمى .

ثالثاً: الاتجاه الذي يرى أهلية المرأة لتولي الولايات العامة بما فيها الإمامة العظمى:

يستدل أصحاب هذا الاتجاه بجميع الأدلة التي استدل بها أصحاب الاتجاه السابق، وبالتالي لا داعي لإعادة ذكرها، ولكنهم يرون أن القاعدة هي مساواة الرجل بالمرأة في كل التكاليف الشرعية، وأنهما أمام الخطاب التشريعي سواء، ولذلك لا فرق بينهما في مجال الحقوق والواجبات، ولا يرون أن هناك استثناءات على هذه القاعدة، ويرون أن الأحاديث والنصوص الطفيفة التي وردت في هذا المجال إنما كانت وقائع أعيان محكومة بالظرف الزماني والمكاني[١].

ومن الأقدمين الذين رأوا هذا الاتجاه فرقة من فرق الخوارج، فهؤلاء أجازوا تولي المرأة الولاية العظمى، ولم يرو ما يمنع ذلك في الشريعة الإسلامية، وحدث أن ولوا عليهم امرأة في أكثر من واقعة، ومن ذلك مبايعتهم لامرأة تدعى "غزالة" أم شبيب بالإمامة في خلافة عبد الملك بن مروان عام ٧٧هـ[٢].

ويرى جانب من الفقهاء المعاصرين[٣] المؤيدين لهذا الاتجاه، أن

---

(١) د. رحيل محمد غرايبة- مرجع سابق- ص١٤٨، ١٤٩.

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق- ص١١٠- تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد- دار المعرفة- بيروت.

(٣) د. عبدالحميد متولي : مبادئ الحكم في الإسلام ص٨٨٦،
د. ظافر القاسمي: نظام الحكم- ص٣٤١ وما بعدها.

حديث الآحاد لا يصلح مصدراً للدستور، وكذلك الإجماع ، ويقتصر على أن القرآن والسنة المتواترة فقط هما مصادر الدستور، وقالوا إن الإجماع لم يكن كاملاً في هذه المسألة، وإن الحديث ليس قطعي الدلالة، كما استدلوا بتولي السيدة عائشة رضوان الله عليها للقوم الذين خرجوا للبصرة للمطالبة بدم الخليفة عثمان رضي الله عنه ، وكذلك بالحادثة التي عرفت بواقعة الجمل،ونجد بعد استعراضنا للاتجاهات الفقهية السابقة أن الأخذ بالاتجاه القائل بعدم أهلية المرأة من المشاركة في الحياة السياسية بشكل عام، عند الأخذ به يعني حرمان المرأة على مستوى الفكر الديمقراطي المعاصر، وحرمانها على مستوى الفكر الإسلامي، والواقع أن هذا مخالف لمبادئ الديمقراطية المعاصرة التي تقوم على مبدأ المساواة في الحقوق[1] ، كما أنه لا يستند إلى أي دليل صريح في حرمانها من الكتاب أو السنة، وستظل هذه الآراء دليلاً للطاعنين في أحكام الشريعة الإسلامية عند إثارتهم للشبهات المتعلقة بمكانة المرأة في الإسلام، وفي الواقع إنه يجب التمييز بين أحكام الشريعة الإسلامية المستمدة من صريح أحكام القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية المطهرة، وبين آراء بعض الفقهاء، فالأخيرة تتوقف مهمتها في كشف أحكام الشريعة وتوضيحها، وليس الإضافة إليها بأحكام قطعية، خاصة في أمر هام يتعلق بالأمة.

ومادامت هناك اجتهادات فقهية تجيز ذلك، فهذا يعني أن المسألة خلافية بين آراء الفقهاء، والخلاف في المسألة يصيرها ظنية[2]، بمعنى عدم

---

(1) د. محمد أنس قاسم جعفر- الحقوق السياسية للمرأة ، مرجع سابق- ص١١٤، ١١٥.

(2) قاعدة أصولية عند جانب من فقهاء المسلمين- قواعد أصول المذهب الزيدي- العلامة حسين السياغي- ص١٤.

وجود دليل قطعي، وفي هذه الحالة يتوجب ترجيح الأصل وهو الإباحة، انطلاقاً من مبدأ العدالة والمساواة التي تؤكد عليها عموم أحكام الشريعة الإسلامية، وهذا يعني ترجيح اتجاه ما ذهب إليه القائلون بأهلية المرأة لتولي الولايات العامة في النظم المعاصرة لما سبق أن بيناه ولما سيأتي لاحقا .

المطلب الثالث

موقف التشريعين اليمني والمصري
من أهلية المرأة لتولي منصب رئاسة الدولة

أولاً: موقف التشريع اليمني[1]:

نص دستور الجمهورية اليمنية في المادة (١٠٧) منه على أن "كل يمني تتوفر فيه الشروط المحددة فيما يأتي يمكن أن يرشح لمنصب رئيس الجمهورية:

أ - أن لا يقل سنه عن أربعين سنة.

ب - أن يكون من والدين يمنيين.

جـ- أن يكون متمتعاً بحقوقه السياسية والمدنية.

د - أن يكون مستقيم الأخلاق والسلوك، محافظاً على الشعائر الإسلامية، وأن لا يكون قد صدر ضده حكم قضائي بات في قضية مخلة بالشرف أو الأمانة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره.

هـ- أن لا يكون متزوجاً من أجنبية، وألا يتزوج أثناء مدة ولايته من أجنبية".

---

(١) الدستور اليمني ،عام ٢٠٠١م.

كما نصت المادة (١١٠) على الاختصاص العام لرئيس الجمهورية بقولها "يعمل رئيس الجمهورية على تجسيد إرادة الشعب واحترام الدستور والقانون وحماية الوحدة الوطنية ومبادئ وأهداف الثورة اليمنية، والالتزام بالتداول السلمي للسلطة، والإشراف على المهام السيادية المتعلقة بالدفاع عن الجمهورية، وتلك المرتبطة بالسياسة الخارجية للدولة ويمارس صلاحياته على الوجه المبين في الدستور".

ثانيا: موقف التشريع المصري[١]:

تنص المادة (٧٥) من دستور جمهورية مصر العربية على أن "يشترط في من ينتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مصرياً من أبوين مصريين، وأن يكون متمتعاً بالحقوق المدنية والسياسية، وأن لا يقل سنه عن أربعين سنة ميلادية".

كما تنص المادة (٧٣) على الاختصاص العام لرئيس الدولة بقولها "رئيس الدولة هو رئيس الجمهورية، ويسهر على تأكيد سيادة الشعب، وعلى احترام الدستور وسيادة القانون وحماية الوحدة الوطنية والمكاسب الاشتراكية، ويراعي الحدود بين السلطات لضمان تأدية دورها في العمل الوطني".

ويتضح من النصوص الدستورية التي تناولت خصائص رئيس الجمهورية في كل من الجمهورية اليمنية وجمهورية مصر العربية ،أنها تتعلق بسياسة الدنيا، وان مهام المنصب الديني الذي يؤكد عليه فقهاء الشريعة الإسلامية مغيبة إلى حد ما في هذه الاختصاصات، بل أكثر من ذلك فإن اختصاصات رئيس الجمهورية المتعلقة بسياسة الدنيا مقصورة على الجانب

---

(١) الدستور المصري لعام ١٩٧١م.

التنفيذي إذ لا يملك رئيس الجمهورية سلطة التـشريع وحتـى فـي حالـة الضرورة فإن الكلمة الأخيرة بشان ما يـصدره رئـيس الجمهوريـة مـن تشريعات في هذه الحالة هي للمجلس النيابي ،كما أن رئيس الجمهوريـة لا يملك سلطة القضاء والفصل بين المتنازعين فهذا يدخل في اختصاص السلطة القضائية المستقلة عن السلطتين التشريعية والتنفيذية ، وأخيرا فإنـه حتـى بالنسبة للسلطة التنفيذية وفقا للدستور اليمني والمصري فإن مفـردات هـذه السلطة موزعة دستوريا بين الرئيس والحكومة ، وكل منهما يستمد سـلطته من الدستور لا من الآخر ، بل إن رئيس الجمهورية في النظـام البرلمـاني الصرف كما هو الحال في العراق حاليا لا يمتلك من السلطة التنفيذية إلا ما هو شرفي فقط إذ السلطة الفعلية في يد الحكومة .

ويعزى السبب في ذلك أن الدساتير المعاصرة بما فيها الدسـتورين اليمني والمصري تقوم على أساس تقسيم وظيفة الدولة إلى ثـلاث وظـائف تشريعية وتنفيذية وقضائية وإسناد كل واحدة منها إلى جهـة مـستقلة عـن الأخرى إعمالا لمبدأ الفصل بين السلطات، وهو المبدأ الذي يتناقض مع مبدأ وحدة السلطة في الفقه الإسلامي حيث تتركز السلطة في يد الخليفة ، فهـو يشرع كونه مجتهدا يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها واجتهاده ملزم ، أي يمارس سلطة التشريع ، ثم انه يقضي بين الناس، أي يمارس سلطة القضاء، وأخيرا يمارس سلطة التنفيذ ،وكل ممارسة من غيره لأي نوع من الـسلطة إنما هي متفرعة عنه وبتخويل منه وهذا ما هو معروف بـلا خـلاف عـن رسول الله ﷺ باعتباره رئيسا للدولة وما هو معروف عن الخلفاء الراشدين، وهو ما فهمه فقهاء الشريعة الإسلامية الذين تعرضوا لنظام الحكم وبنوا عليه فقههم.

واتساقا مع اختلاف موضوع رئاسة الدولة في النظم المعاصرة عنه في الفقه الإسلامي جاءت شروط من يتولى هذا المنصب في النظامين مختلفة كذلك ،فمعظم الشروط التي ذكرها فقهاء الشريعة في من يتولى منصب الإمام أو الخليفة لم تتطلبها الدساتير المعاصرة في من يتولى منصب رئيس الدولة بما فيها شرط الذكورة[1] ولا صحة لما ذهب إليه بعض الباحثين اليمنيين[2] من أن الدستور اليمني يشترط الذكورة فيمن يتولى هذا المنصب استنباطا من منطوق الفقرة (هـ) من المادة (١٠٧) من الدستور التي تشترط فيمن يرشح نفسه لرئاسة الجمهورية " أن لا يكون متزوجا من أجنبية ،وألا يتزوج اثنا مدة ولايته من أجنبية " وذلك لما يلي :

١. إن الضمير الذي جاء في النص بصيغة التذكير هو للجنس وليس للنوع وإلا لاقتضى خلاف ذلك أن يكون خطاب الشارع الإسلامي الذي يأتي بصيغة التذكير خاص بالرجال وهو ما لا يقول به احد ما لم تكن هناك قرينة مخصصه صريحة وقاطعة ،وكذلك الشأن في التشريع القانوني فهو يتحدث غالبا في خطابة بصيغة التذكير ويقصد به الرجال والنساء .

٢. تفريعا على ما سقناه في البند الأول فان المشرع الدستوري اليمني لو

---

(1) د.احمد عبدالرحمن شرف الدين : دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان، المرجع السابق ص٦١.

(2) جميل عبدالله القائفي : سلطات رئيس الجمهورية في الظروف الاستثنائية ، رسالة ماجستير ، معهد البحوث والدراسات العربية ،ص ٥٧،

- منصور احمد الواسعي : الحقوق السياسية في دستور الجمهورية اليمنية ، المرجع السابق ، ص ٨٣.

أراد حصر الحق في رئاسة الدولة في الرجال فقط لنص على شرط الذكورة صراحة وهو ما لم يفعل .

٣. إن الأسلوب المتبع في تفسير النصوص التي تتضمن قيودا على الحقوق والحريات في الأنظمة المعاصرة هو أسلوب التفسير الضيق، ولو أخذنا بمنطق هذا الأسلوب في التفسير لاقتضى منا القول أن القيد الذي تضمنه النص خاص بالرجل فقط ويبقى حق المرأة المرشحة لرئاسة الجمهورية في أن تكون متزوجة من أجنبي أو أن تتزوج من أجنبي اثنا مدة ولايتها على أصله من الإباحة[١].

وكما أن معظم الشروط التي ذكرها فقهاء الشريعة الإسلامية فيمن يتولى منصب الإمام أو الخليفة لم تتطلبها الدساتير المعاصرة فان معظم الشروط التي نصت عليها الدساتير المعاصرة فيمن يتولى منصب رئيس الدولة لم يتطلبها الفقه الإسلامي ،بل أكثر من ذلك فإن بعض الشروط الدستورية تتعارض مع فقه الشريعة الإسلامية ،ومثال ذلك شرط عدم الزواج من أجنبية الذي نص عليه الدستور اليمني ،إذ أن الشريعة الإسلامية لا تمنع المتزوج من أجنبية (كالكتابية مثلا) من تولى منصب الإمامة ، وكذلك الشأن بالنسبة لشرطي سن الأربعين وان يكون المرشح لأبوين وطنيين اللذين نص عليهما كل من الدستور المصري والدستور اليمني ،فليس هناك سن معينة

---

(١) كما أن التطبيق العملي يشهد لنا بما ذهبنا إليه حيث أعلنت إحدى النساء المعروفات في اليمن (رشيدة القيلي) ترشحها لانتخاب الرئاسة القادمة التي ستجرى في سبتمبر القادم ٢٠٠٦م وأحيل طلب ترشحها من هيئتي رئاسة مجلس النواب ومجلس الشورى دون أن يطعن في قرار الهيئة احد وإن كانت لم تحصل فيما بعد على التزكية المطلوبة من المجلسين للدخول في الانتخابات .

لتولي الخلافة (ما دام بلغ سن التكليف الشرعية) ولا يشكل أبـوا المسلم (غير المسلمين مثلا) قيدا على توليه الإمامة ، وبالتالي نجد أن الدساتير الوضعية قد غلبت الاعتبارات المتعلقة بالوطن على الاعتبارات المتعلقة بالدين والعقيدة في حين تغلب أحكام الشريعة الإسلامية الاعتبارات المتعلقة بالدين على الاعتبارات المتعلقة بالانتماء الجغرافي للوطن (الجنسية) مع عدم إغفالها لهذا الاعتبار واعترافها بحقوق المخالفين للعقيدة .

ويشير الدكتور محمد رأفت عثمان أن الإسلام (قد اشترط شروطا لا بد من توافرها فيمن يقلد رئاسة الأمة وذلك لان أهمية هذا المنصب توجب أن يكون شاغله مستوفيا لصفات خاصة تجعله اقرب إلى أن يقوم القيام الحسن بما هو موكول إليه من مهام جسيمة وقد ورد نص صريح في احد هذه الشروط وقام الإجماع عليه وهو شرط القرشية وما عدا هذا الشرط فقد قال العلماء به بناء على أن هذا المنصب يقتضي اشتراطه) [1].

وبناء على كل ما قدمنا في هذا المبحث فإننا لو سلمنا ـ جدلاً ـ بان الذكورة شرط لتولي منصب الإمامة أو الخلافة في النظام الإسلامي وفقا لما جاء في كتب الفقه الإسلامي استنادا على دليل الإجماع فإن هذا الشرط ليس من متطلبات منصب رئيس الدولة في الأنظمة المعاصرة لاختلاف النظامين في الموضوع والشروط والإجراءات ، والقول بغير ذلك قول لا يقوم على دليل لا من النقل ولا من العقل .

---

(1) د. محمد رأفت عثمان : الإمامة العظمى في الفقه الإسلامي ، رسالة دكتوراه ، جامعة الأزهر، ١٩٧٠م ، ص ٣٩٢.

المبحث الثاني

تولي المناصب الوزارية والإدارية والدبلوماسية

نتحدث في هذا المبحث بمشيئة الله تعالى عن أهم صور الولاية العامة غير رئاسة الدولة، وهي تولي الوزارة، ونخصص لها المطلب الأول، ونفرد المطلب الثاني لتولي الأعمال الإدارية والدبلوماسية، وذلك وفقا لما يلي :

المطلب الأول

تولـــي الـــوزارة

يشير الأصل اللغوي للوزارة إلى معناها الذي يعني حمل ما يثقل ظهره من الأشياء المثقلة، وتعني الإثم من الوزر، وآزره على الأمر أعانه وقواه، واستوزره أي جعله وزيراً[١].

المعنى الاصطلاحي يوافق المعنى اللغوي، فالوزارة جانب منها عبء ومسئولية على الوزير، ومن جانب آخر إعانة لولي الأمر فيما كلف به الوزير، وقد ورد مصطلح الوزير في القرآن الكريم، حين جاء على لسان النبي موسى عليه السلام في الدعاء الذي تضرع به إلى الله عز وجل بقوله ﴿ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾[٢] فإذا جاز ذلك في النبوة كان في الولاية أجوز، ولأن ما وكل إلى ولي الأمر من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها[٣].

---

(١) المعجم الوجيز : المرجع السابق- لفظ (وزر).

(٢) سورة طه- الآيات (٢٩-٣٢).

(٣) الماوردي :الأحكام السلطانية- المرجع السابق ،ص٢٢.

ولم يعرف النظام السياسي الإسلامي مصطلح الوزير[1]، في عصر النبوة وصدر الخلافة الراشدة ،وعرف بعد ذلك في العهود اللاحقة ابتداء من العهد الأموي حيث ظهر في الفقه السياسي الإسلامي نوعان من الوزارة هما : وزارة التفويض ووزارة التنفيذ، والمقصود بوزارة التفويض :هي أن يعهد الخليفة بالوزارة إلى رجل يفوض إليه النظر في أمور الدولة والتصرف في شئونها دون الرجوع إليه، والمقصود بوزارة التنفيذ، عندما تكون مهمة الوزير تنفيذ أوامر الخليفة وعدم التصرف في شئون الدولة من تلقاء نفسه، بل يعرض أمور الدولة على الخليفة ويتلقى أوامره منه[2].

وقد اختلف فقهاء الشريعة الإسلامية في جواز تولي المرأة لمنصب الوزارة، فهناك جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية يؤكدون على أن شروط تولي الوزارة هي ذات شروط تولي الإمامة العظمى، ما عدا شرط النسب القرشي مؤكدين على شرط الكفاءة[3]، في الوقت الذي لا يشترطون في توليها الحرية ولا العلم[4]، ويشيرون إلى أنه (لا يجوز أن تقوم بذلك امرأة وإن كان خبرها مقبولاً للحديث المروي "ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" ولأن فيها من طلب الرأي وثبات العزم ما تضعف عنه النساء)، مشيرين إلى جواز

([1]) روي عن الإمام علي رضي الله عنه عندما أرادت جماعة من المسلمين مبايعته بعد استشهاد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال (أنا لكم وزيراً خير لكم من أمير) محاولاً بذلك الاعتذار، والمراد أن مصطلح الوزارة بمعنى المعين عند الحاجة أنه كان وارداً في ذلك العصر – نهج البلاغة.

([2]) د. عبد الحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ،المرجع السابق– ص٢٢٨،
– د.سليمان الطماوي– السلطات الثلاث في الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة المعاصرة – طبعة دار الفكر العربي– ١٩٧٩م– ص٤١٧.

([3]) الماوردي : الأحكام السلطانية ، المرجع السابق– ص٢٢.

([4]) الماوردي : نفس المرجع ـ ص٢٦.

أن يكون الوزير من أهل الذمة وإن استثني من ذلك وزير التفويض، وبهـذا يكون هذا الجانب من فقهاء الشريعة الإسلامية قد رأى عدم جـواز تـولي المرأة للوزارة مطلقاً، سواء كانت وزارة تفويض أو تنفيذ باعتبارهـا مـن الولايات العامة، ويرون جواز تولي العبد وغير العالم لـوزارة التفـويض، وجواز تولي الذمي لوزارة التنفيذ نظراً للفروق بين هاتين الوزارتين[1].

ويذهب جانب آخر من فقهاء الشريعة الإسلامية إلى جواز تولي المرأة للوزارة، وقد نقل ابن رشد عن الطبري ما يؤيد رأي ابن حزم، إذ يقـول فـي بداية المجتهد: "يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق في كل شئ، ومـن رأى حكمها نافذاً في كل شئ، قال إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفـصل بين الناس فحكمه جائزٌ إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى"[2] .

والواقع أن نظام الوزارة قد تطور في العصر الحديث مـن خـلال تحديـد الاختصاصات الدقيقة لكل وزير على حده، نتيجة تعدد الأنشطة التي تقوم بها الدول المعاصرة، فتعددت الوزارات فهناك وزارة للتعليم، ووزارة للـصحة، ووزارة للكهرباء، ووزارة للمياه ...الخ، كما أن النظم الـسياسية المعاصـرة تعرف أيضاً صورتين من الوزارات هما : الوزارة في النظـام البرلمـاني، والوزارة في النظام الرئاسي، فالوزارة في النظام البرلماني هـي الحكومـة التي تستمد شرعيتها من خلال اختيار البرلمان لها، ورئيس الوزراء في هذا النظام هو الرئيس التنفيذي الفعلي لان رئـيس الدولـة يـسود ولا يحكـم واختصاصاته لا تعدو كونها شرفية واختصاصاته يستمدها من الدستور،ولا

---

(1) يراجع في الفروق بين الوزارتين المرجع السابق- ص٢٧.

(2) د.عبد الحميد الشواربي- الحقوق السياسية للمرأة في الإسـلام- منـشأة المعـارف بالإسكندرية- ص٧٦.

تخضع حكومته لرقابة موضوعية من قبل رئيس الدولة بل من قبل البرلمان الذي له الحق في منح الثقة للحكومة وسحبها منها ومساءلتها أثناء توليها الحكم، والوزير في هذه الحكومة يستمد اختصاصاته من القانون ومما يقره مجلس الوزراء وبالتالي فهو لا يخضع لسلطة رئيس الدولة بل هو مسئول أمام رئيس الوزراء ومسئول منفردا ومع أعضاء الوزارة أمام البرلمان .

أما الوزارة في النظام الرئاسي فوضعها مختلف حيث لا يوجد في هذا النظام رئيس وزراء إذ أن رئيس الدولة هو رئيس الوزراء وهو الذي يختار معاونيه من الوزراء ويوكل إليهم ما يراه من اختصاصاته ومن ثم فإنهم مسئولون أمامه، وهناك النظام المزدوج الذي تتوزع فيه السلطة التنفيذية بين رئيس الدولة والحكومة كما هو الشأن في مصر واليمن إذ في هذا النظام تخضع الوزارة لرقابة مزدوجة من قبل رئيس الدولة والبرلمان .

ولسنا هنا بصدد إجراء دراسة تفصيلية لأحكام السلطة التنفيذية في النظم المعاصرة ولكننا اردنا فقط بما أسلفنا الإشارة إلى اختلاف نظام الوزارة المعروض في كتب الفقه الإسلامي عن نظام الوزارة في النظم المعاصرة ، ولو قمنا بعرض نظام الوزارة في الأنظمة المعاصرة على ميزان الوزارة في النظام السياسي الإسلامي الذي إذا كان هناك منصب وزاري معاصر يطابق منصب وزير التفويض أو وزير التنفيذ في النظام الإسلامي فنلاحظ انه لا يوجد منصب وزاري معاصر يشبه منصب وزير التفويض في النظام الإسلامي ذلك أن وزير التفويض لا يملك اختصاصا خاصا به وإنما يمارس ما يفوضه به الإمام أو الخليفة من اختصاصاته في حين أن رئيس الوزراء والوزراء في النظام البرلماني المعاصر كالنظام المطبق في العراق حاليا أو في النظام المزدوج المطبق في كل من مصر واليمن يستمدون اختصاصهم

من الدستور ، ومن ثم لا تنطبق عليهم صفة وزير التفويض المعروفة في الفقه الإسلامي ، ومن ناحية أخرى فان صلاحيات وزير التفويض في النظام الإسلامي قد تمتد لتشمل الجانب التشريعي والجانب القضائي لاشتمال اختصاصات الإمام أو الخليفة عليهما في حين أن صلاحيات رئيس الوزراء والوزراء في النظامين المعاصرين المشار إليهما أنفا تقتصر على الجانب التنفيذي ،بل حتى في النظام الرئاسي كالنظام المطبق في إيران مثلا حيث لا يوجد رئيس وزراء ولا مجلس وزراء فان الوزير المعاون للرئيس في هذا النظام لا تنطبق عليه صفة وزير التفويض لاقتصار ما يملكه الرئيس من اختصاصات يمكن أن يعهد بها إلى الوزراء على الجانب التنفيذي .

وبناء على ما تقدم فإنه لا تنطبق على رئيس وأعضاء مجلس الوزراء في النظم المعاصرة كالنظام البرلماني الصرف المطبق حاليا في العراق والنظام المزدوج المطبق في كل من مصر واليمن إلا صفة وزير التنفيذ في النظام السياسي الإسلامي لاقتصار صلاحياتهم على تنفيذ ما يقره المجلس النيابي من قوانين وسياسات وخطط عامة .

أما في النظام الرئاسي المطبق في إيران فان المسئول عن التنفيذ هو الرئيس ومن ثم فإن الوزراء الذين يعاونونه يستمدون اختصاصهم التنفيذي منه وبالتالي لا ينطبق عليهم صفة وزير التنفيذ في النظام الإسلامي إلا جزئيا لان ما يقومون به من مهام تنفيذ مستمد من ذي اختصاص مقصور على الجانب التنفيذي .

وإذا كان احد الاتجاهين من فقهاء الشريعة الإسلامية الذين اشرنا إليهما فيما سبق من هذا المطلب قد سحب شرط الذكورة الذي تطلبه لمنصب الإمامة أو الخلافة على من يتولى الوزارة فإنه يرد عليه ما سقناه من

مناقشات على اشتراط الذكورة في الإمام أو الخليفة في المبحث السابق إضافة إلى رأي الاتجاه الآخر من فقهاء الشريعة الإسلامية الذي لا يشترط الذكورة لتولي المنصب الوزاري وهو رأي الاتجاه الذي نقله ابن رشد عن الطبري وابن حزم .

ومع ذلك فإننا لو سلمنا - جدلا - بأن الذكورة شرط لتولي المنصب الوزاري في النظام السياسي الإسلامي الذي عرضته كتب الفقه الإسلامي فإن هذا الشرط ليس من متطلبات المنصب الوزاري في الأنظمة المعاصرة لاختلاف النظامين في الموضوع والشروط والإجراءات .

ويتعزز رأينا هذا بموقف النظام الدستوري اليمني من تولي المرأة للوزارة حيث يتبين لنا أن الشروط المعتبرة في أعضاء الحكومة هي ذات الشروط المتطلبة في أعضاء مجلس النواب، والتي تقتصر غالباً على الجنسية والسن والاستقامة، فقد جاء في المادة (١٢٩) من دستور الجمهورية اليمنية أنه (يجب أن تتوفر في رئيس الوزراء ونوابه والوزراء الشروط الواجب توافرها في عضو مجلس النواب، مع مراعاة ألا يقل سن أي منهم عن ثلاثين سنة باستثناء رئيس الوزراء الذي يجب ألا يقل سنه عن أربعين سنة) وقد سبق الإشارة إلى أن الدستور اليمني لا يشترط الذكورة في أعضاء مجلس النواب، وبالتالي فإنه لا يشترطها في أعضاء الحكومة بما فيهم رئيس الوزراء[1].

كما يتعزز رأينا بالجانب التطبيقي حيث ضمت الحكومة اليمنية السابقة وزيرة واحدة وتشتمل الحكومة الحالية على وزيرتين ، كما أن المرأة في جمهورية مصر العربية قد عرفت المشاركة كوزيرة في حكومات عدة

([1]) د. أحمد عبد الرحمن شرف الدين : دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان ، المرجع السابق - ص١١٩.

متعاقبة وحتى يومنا هذا، وكذلك في دول عربية وإسلامية أخرى ،وما ينطبق على المناصب الوزارية ينطبق على ما في مستواها من المناصب كولاة الأقاليم (المحافظين).

المطلب الثاني

تولي الأعمال الإدارية والدبلوماسية

أولاً: تولي الأعمال الإدارية:

منذ أن عرفت الإنسانية العيش في جماعات، احتاجت الجماعة تكليف بعض أفرادها لخدمتها، وفي ظل الدولة الإسلامية ومنذ بداية الدعوة كلف الرسول ﷺ أفراداً للقيام بأعمال لخدمة الرسالة، وباستقرار الدعوة في المدينة المنورة ازداد النشاط المتعلق بالمصلحة العامة، فتم تكليف أفرادٍ لتعليم الناس القراءة والكتابة والقرآن الكريم، وتم إرسال مبعوثين للتعريف بالإسلام، وكلف القادرون بالجهاد، وجميع هؤلاء مارسوا أعمالاً مرتبطة بالمصلحة العامة وليست مرتبطة بشخص بعينه.

وبتطور نشاط الدولة وتزايد أعبائها في مجالات عدة ومختلفة، احتاجت هذه الدولة إلى تكليف بعض الأفراد القادرين على القيام بهذه المهام، والتي عرفت فيما بعد بالأعمال الإدارية تمييزاً لها عن باقي الأنشطة التي يزاولها الناس في المرافق الصناعية والتجارية والعمرانية التي تديرها الدولة، ويتولى الأعمال الإدارية الموظفون العموميون .

ويشير جانب من فقهاء القانون الإداري[1] إلى أن التشريعات المعاصرة

---

(1) د. علي عبد الفتاح محمد خليل : الموظف العام وممارسة الحرية السياسية- دار النهضة- الطبعة الأولى- ٢٠٠٢م- ص١٤.

لم تتضمن تعريفاً محدداً للموظف العام أو العمل الإداري، واكتفت بتعريف القضاء والفقه لهما، والتي تحصر تعريف الموظف العام (بالذي يعين في وظيفة دائمة ويكون مثبتاً في درجة حكومية في إحدى دوائر الإدارة المركزية للدولة، أو المرافق الخارجية التابعة لها، أو المؤسسات العامة للدولة) [١].

وخلاصة التعريفات الفقهية أن الموظف الإداري هو الذي يقوم بعمل عام في مرفق تديره الدولة، حتى لو كان ذلك المرفق ذا نشاط تجاري أو صناعي ، والعمل الإداري هو ذلك النشاط الذي تمارسه جهة الإدارة بواسطة موظفيها العموميين.

ويلاحظ أن الحكومة لا تستغني مهما كانت اتجاهاتها السياسية عن خدمات موظفيها الإداريين، لأن الأعمال الإدارية تتطلب أداءاً فنياً وعلمياً كل في مجال اختصاصه، ومن ثم فغالباً ما تنص التشريعات المعاصرة على شروط شاغلي الوظائف الإدارية، أهمها حصولهم على مؤهلات علمية تتناسب مع الدرجات الوظيفية، واكتسابهم خبرات عملية لمدد تتناسب مع هذه الدرجات[٢] ، بخلاف المناصب السياسية التي تهمل التشريعات المعاصرة الشروط المتعلقة بالعلم والخبرة لتوليها.

وليس من بين الشروط المتطلبة قانونا فيمن يشغل الوظيفة الإدارية شرط يتعلق بالذكورة أو الأنوثة مما يعني أن الوظائف الإدارية متاحة قانونا للرجال والنساء على حد سواء .

وقد سبق أن سقنا الآراء الفقهية حول جواز أو عدم جواز تولي

---

(١) نفس المرجع – ص١٥.

(٢) د. أحمد عبدالرحمن شرف الدين: دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان، المرجع السابق- ص١١٧.

المرأة شرعا العمل العام في الفصل الثالث من الباب الأول من هذه الدراسة حيث انتهينا إلى انه ليس هناك ما يمنع شرعا من تولي المـرأة الوظـائف الإدارية بشرط مراعاة الحشمة والالتزام باللباس الشرعي والآداب الشرعية .

وحيث أن الأعمال الإدارية متنوعة ، فمنها ما يحتاج إلى قـوة بدنيـة ومنها ما يحتاج إلى تركيز ذهني وصبر وأناة فإننا نرى انه ليس هناك ما يمنـع من تقسيم الوظائف الإدارية إلى ثلاث مجموعات : إحداها تضم الوظائف التـي تتفق مع طبيعة الرجال مثل الوظائف العسكرية وأشغال الطرق والعمـران ولا يشغلها إلا الرجال ، والثانية تضم الوظائف التي تتفق مع طبيعة النسـاء مثـل الوظائف ذات العمل الدقيق والطب النسوي وتعليم البنات ولا يشغلها إلا النساء ، والأخيرة تضم الوظائف المشتركة وهي التي يتساوى في أدائها الرجال والنساء ويشغلها الأصلح منهما ، وهذا التوزيع الذي نقترحه هو نوع من التنظيم باعتبار انه لا يوجد رجل او امرأة يستطيع القيام بجميع الأعمال.

ولذا تراعي القوانين الوضعية هذه الفوارق وحظر تشغيل النساء في بعض الأعمال مع عدم الإخلال بأحكام المواد المنظمة لتشغيل العمـال دون تمييز بين الرجال والنساء[١].

وقد نصت المادة (٨٩) من قانون العمل المصري على انه (يصدر الوزير المختص قرارا بتحديد الأحوال والأعمال والمناسبات التي لا يجـوز فيها تشغيل النساء في الفترة ما بين الساعة السابعة مساء والساعة السـابعة صباحا) وينص القانون على أن (يصدر الوزير المختص قـرارا بتحديـد

---

(١) د.عبدالله مبروك النجار : مبادئ تشريع العمل وفقا لأحكـام القـانون (١٢) لـسنة ٢٠٠٣م والقرارات الوزارية الجديدة المنفذة له ، دار النهضة العربية ، القـاهرة ، ط٥ ، ٢٠٠٦م ، ص ١٢٢.

الأعمال الضارة بالنساء صحيا أو أخلاقيا وكذلك الأعمال التي لا يجوز تشغيل النساء فيها)[1].

ونرى انه ليس من المناسب في هذا العصر الذي تحتاج فيه الدول الإسلامية إلى النهوض بأعبائها، ومواجهة ضعفها أمام الدول القوية أن يقتصر النشاط في أعمالها الإدارية على الرجال دون النساء من غير مبرر مشروع لان نهضة المجتمعات لا تتحقق إلا من خلال مشاركة جميع أفرادها في البناء والإنتاج رجالاً ونساءً .

ثانياً: تولي الأعمال الدبلوماسية:

إذا كانت بعض أنشطة الدولة تتشابه مع النشاط الذي يمارسه الأفراد الطبيعيون كالتعليم والصحة، فإن النشاط الدبلوماسي يقتصر على الدولة حيث تقوم هذه الأخيرة بإيفاد المبعوثين إلى الخارج من أجل تمثيل سياستها ، وإقامة علاقات مع الدول الأخرى بما يكفل تحقيق مصالحها المشروعة، وهؤلاء المبعوثون هم السفراء والمندوبون وغيرهم من الموظفين الدبلوماسيين في الخارج بالإضافة إلى الكادر الدبلوماسي في الداخل الذي يتولى إدارة نشاط المبعوثين في الخارج وإدارة الاتصال مع مبعوثي الدول الأخرى في الداخل لتعزيز العلاقات مع دولهم .

وقد عرفت الدولة الإسلامية منذ فجر الإسلام إرسال البعثات إلى الدول الأخرى من أجل التعريف بالإسلام، ونشره في مواجهة أعدائه الذين أرادوا القضاء عليه، وقد ضرب جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه أروع

---

(1) المادة (٩٠) من القانون رقم (١٢) لسنة ٢٠٠٣م بشأن العمل ، وقد اصدر وزير القوى العاملة والهجرة قراره رقم (١٥٥) لسنة ٢٠٠٣م بتاريخ ٢٠٠٣/٨/١١م والذي نظم أحكام تشغيل النساء ، انظر ، د.عبدالله مبروك النجار ، المرجع السابق . ص١٢٣.

الأمثلة في العمل الدبلوماسي بالمعنى المعاصر، عندما قام بتعريف الإسلام ومبادئه وأهدافه للنجاشي ملك الحبشة بعد هجرة المسلمين إليها، وإرسال قريش بعثة لاستردادهم من هناك خوفاً من انتشار الإسلام، الأمر الذي مكن المسلمين من استمالة ملك الحبشة إليهم خصوصاً عندما أوضح له جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه مكانة السيدة مريم وابنها المسيح عليهما السلام في الإسلام، وقد هاجرت معه في هذه الرحلة مجموعة من الصحابيات، وكان على رأسهن رقية بنت الرسول ﷺ ، وكذا أم سلمه رضي الله عنها التي توفي عنها زوجها في هذه الهجرة، ثم تزوجها الرسول ﷺ بعد ذلك[1].

وإذا كنا قد دللنا فيما سبق على مشروعية عمل المرأة في المجالين السياسي والإداري فإن ذلك ينطبق على عمل المرأة في المجال الدبلوماسي خصوصا في أطار الأنظمة المعاصرة مع مراعاة قواعد الأدب الشرعية .

وقد عرفت دول إسلامية منها اليمن ومصر إرسال بعثات دبلوماسية شاركت فيها المرأة بمختلف درجاتها وصولاً إلى أعلى مستوى من التمثيل الدبلوماسي وهو درجة السفير، حيث تم تعيين سفيرة لليمن في إحدى الدول الأوروبية[2]، أما في مصر فقد ارتادت المرأة مجال العمل الدبلوماسي منذ الستينيات، ومنذ ذلك الوقت حدث ارتفاع كبير في نسبة المشاركة النسائية في القوى الدبلوماسية في وزارة الخارجية،حيث بلغ عدد الدبلوماسيات حتى نهاية عام ١٩٩٣م حوالي(١٢٣) دبلوماسية في كافة الدرجات من ملحق وحتى سفي[3].

---

(1) لمزيد من التفاصيل يراجع سيرة ابن هشام ،المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، القاهرة ، ٢٠٠٢م .

(2) عينت أمة العليم السوسوه سفيرة للجمهورية اليمنية في هولندا .

(3) د. خالده شادي : المرأة المصرية في وزارة الخارجية – مركز البحوث والدراسات السياسية– جامعة القاهرة– ١٩٩٥– ص٣٤.

الفصل الثالث

التطبيقات المتعلقة بالمجال القضائي

منذ أن عرفت الإنسانية التجمعات والعيش في جماعة احتاجت إلى سلطة تفصل في الخصومات الناشئة بين الإفراد[1] وتلك هي سلطة القضاء ، ومن هنا تأتي أهمية القضاء في النظم المختلفة حيث اهتم كل من الفقه الإسلامي والنظم المعاصرة بتنظيم القضاء بما في ذلك شروط من يتولى القضاء ، وقد دار خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية بشأن جواز أو عدم جواز تولي المرأة للقضاء والأعمال ذات الصفة القضائية وذلك ما نعرضه في مبحثين على التوالي ،نخصص الأول منهما لدراسة أهلية المرأة لتولي القضاء ، ونخصص الآخر لدراسة أهليتها لتولي الأعمال ذات الصفة القضائية ، ثم نختم هذا الفصل ببيان موقف التشريعين اليمني والمصري وذلك على النحو التالي :

المبحث الأول:

أهلية المرأة لتولي القضاء.

المبحث الثاني:

أهلية المرأة لتولي الأعمال ذات الصفة القضائية.

---

(1) في تفاصيل الحاجة إلى القضاء أنظر د.كامل عبود موسى- الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي-المرجع السابق ، ص١٦٧.

المبحث الأول

أهلية المرأة لتولـــي القضـــاء

القضاء لغة: بمعنى حكم وفصل فيقال قضى بين الخصمين وقــضى عليه، وقضى له، وقضى بكذا أي حكم بكذا فهو قاض، وجاء بمعنى أمر في قوله تعالى ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾[1]، وتأتي في الدين بمعنى أداه، وفي الحاجة نالها وبلغها[2].

وجاء القضاء في اللغة أيضاً بمعنى الإحكام والإتقان والإلزام والحتم[3].

والقاضي: هو القاطع للأمور المحكم لها وهو من يقضي بين الناس بحكم الشرع، وهو من تعينه الدولة للنظر في الخصومات والدعاوى وإصدار الأحكام وفقاً للقانون[4].

وبهذا يخرج من التعريف اللغوي القاضي الذي يفصل بـــين النـــاس مستمداً ولايته من تفويض الخصوم وهو ما يعرف حالياً بالمحكم.

ومعنى القضاء شرعاً: فصل الخصومات وقطع المنازعات[5].

---

(1) سورة الإسراء- آية رقم٢٣.

(2) المعجم الوجيز- المرجع السابق- لفظ قضى.

(3) أحمد بن قاسم العنسي : التاج المذهب ، المرجع السابق- ج٤- ص١٨٤.، وجاء في معنى الإحكام في قوله تعالى "فقضاهن سبع سماوات" أي أحكمهن، وفي معنى الإتقان قوله تعالى ﴿فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾ أي: ما أنت متقن وصانع. شرح الأزهار للعلامة ابن مفتاح - مرجع سابق- ج١٠- هامش ص١٢.

(4) المعجم الوجيز- المرجع السابق- لفظ قاضى.

(5) د. كامل عبود موسى : الحقوق المعنوية للمرأة في التـــشريع الإســـلامي ، المرجـــع السابق- ص١٦٧.

ويعرف الحكم الذي يصل إليه القاضي بأنه : إظهار حكم الشرع في الواقعة في من يجب عليه إمضاؤه[1].

وأما مشروعيته فالأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى لنبيه داوود عليه السلام ﴿ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾[2] ، وقوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾[3].

وأما السنة فقول النبي ﷺ وفعله، أما القول فقوله ﷺ "القضاء ثلاثة....." [4]، وأما الفعل فلأنه ﷺ حكم بين الناس وأمر علياً أن يحكم في اليمن، وبعث معاذاً للحكم في اليمن. والإجماع ظاهر[5].

وقد أوجبت الشريعة الإسلامية على من يتولى الفصل في الخصومات أن يحكم بالحق والعدل وبموجب أحكام الشريعة الإسلامية،وحذر الله عز وجل من يتولى القضاء من مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية في أكثر من موضع، قال تعالى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ ﴾[6] ، وفي آية أخرى ﴿هُمْ الْكَافِرُونَ﴾[7] ، بمعنى أن المتعمد لمخالفة الحكم بما أنزل الله أخرجه الله من دائرة الإيمان تارة إلى دائرة الفسق، وتارة أخرى أخرجه من الملة إلى الكفر ونعوذ بالله من ذلك.

---

(1) محمد الشربيني الخطيب : مغني المحتاج- ج٤- ص٣٧٢.

(2) سورة ص – آية رقم (٢٦).

(3) سورة النساء- آية رقم(٥٨).

(4) الحديث المشهور، سيأتي ذكره لاحقاً.

(5) أبو الحسن عبد الله بن مفتاح- : شرح الأزهار ، المرجع السابق- ج١٠- ص١٢.

(6) سورة المائدة آية رقم(٤٧).

(7) سورة المائدة آية رقم(٤٤).

وقد حفلت السنة المطهرة على صاحبها وآله أفضل الصلاة والتسليم بالأحاديث التي تحث من يتولى القضاء بالتحري في إحقاق الحق، فأشار ﷺ إلى ثلاثة أنواع من القضاة في الحديث المشهور عن بريده عن النبي ﷺ قال: "القضاة ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار" [1].

ولذلك فإن أهم شرط يجب أن يتوافر في القاضي هو العلم بأحكام الشريعة بالقدر الذي يمكنه من الفصل في الخصومات ،ومن أهم الشروط "العدالة المحققة"[2]، وهي الورع، وهذا يعني أنها تزيد على عدالة الشاهد فلا يكفي في عدالته مجرد الظاهر، ولا يغتفر في حقه ما يغتفر في حق الشاهد، ولابد أن يكون جيد التمييز بحيث يكون معه من الذكاء وصفاء الذهن ما يمكنه من أن يفرق بين الدعوى الصحيحة والفاسدة، ويمكنه من استخراج الحوادث من أصولها، ولابد أن يكون شديداً في أمر الله تعالى بلا عنف، وليناً بلا ضعف، بحيث يستوي عنده الشريف والدنئ ويبعد عن المحاباة في حكمه[3].

وقد انقسم فقهاء الشريعة الإسلامية بشأن أهلية المرأة لتولي القضاء إلى ثلاثة اتجاهات، ذهب احدها إلى عدم أهليتها مطلقا، وذهب الثاني إلى أهليتها مطلقا، وذهب الأخير إلى أهلية المرأة لتولي القضاء في أمور معينة .

---

(1) محمد بن علي الشوكاني : نيل الأوطار، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٣م،- ج٨- ص٢٩٣- والحديث رواه ابن ماجه وأبو داوود.

(2) أحمد بن قاسم العنسي : التاج المذهب ،المرجع السابق- ج٤- ص١٨٥.

(3) أحمد بن قاسم العنسي : نفس المرجع - ص١٨٥.

١- اتجاه القائلين بعدم أهلية المرأة لتولي القضاء مطلقاً:

يرى أصحاب هذا الاتجاه انه لاحق للمرأة ابتداء في تولي القضاء ، وهم يستندون إلى أن القضاء من الولاية العامة، ومن ثم لا يجوز للمرأة توليه قياساً على الإمامة العظمى، بناء على الحديث المعروف "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة"، وهذا الرأي هو لبعض المالكية والشافعية والحنابلة[١]، وزاد الحنابلة "أن القاضي يحضر محافل الخصوم والرجال، ويحتاج إلى كمال الرأي وتمام العقل والفطنة، والمرأة ناقصة العقل قليلة الرأي ليست أهلاً للحضور في محافل الرجال، ولا تقبل شهادتها، ولو كان معها ألف امرأة"[٢].

٢- اتجاه القائلين بأهلية المرأة لتولي القضاء مطلقاً:

يرى أصحاب هذا الاتجاه بأنه يجوز مطلقاً تولي المرأة للقضاء، وعلى رأسهم الإمام الطبري الذي لا يرى الأخذ بالقياس في هذا المقام، فهو يقول: "إن الأصل هو أن كل من يستطيع الفصل بين الناس فحكمه جائز، إلا ما خصصه الإجماع من الإمامة الكبرى"[٣] واستدل بأن القضاء مثل الإفتاء ولما كان إسناد الإفتاء للمرأة جائزا بالاتفاق فإن قضائها كذلك جائز وحكمها

---

(١) محمد عليش : شرح منح الجليل- ج٤- ص١٣٨،
- محمد الشربيني الخطيب : مغني المحتاج - المرجع السابق- ج٤- ص٣٧٥،
- د. كامل عبود موسى : الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي ، المرجع السابق- ص١٦٩.

(٢) ابن قدامه الحنبلي : المغني والشرح الكبير- ج٩- ص٣٩-٤٠- ومن القائلين بهذا الرأي أبو الأعلى المودودي- تدوين الدستور الإسلامي ، المرجع السابق .

(٣) نقلا عن ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد- مكتبة الكليات الأزهرية- ١٣٨٩هـ- ج٢- ص٤٥١.

نافذ[1]، أي أن المرأة - كالرجل- صالحة في الأصل لتولي الأحكام والفصل بين الناس، وهذا حكم عام لا يخصصه إلا نص، وإلحاق القضاء بالإمامة العظمى يعتبر- على حد تعبير الفقهاء- تخصيصاً بلا مخصص[2].

وقد أيد هذا الاتجاه بعض المالكية[3]وأهل الظاهر وعلى رأسهم ابن حزم[4]، والخوارج ، ويستدل ابن حزم[5]على جواز أن تلي المرأة الحكم إلى قوله تعالى : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾[6] ، فإنهم قد أجازوا للمرأة تولي الولاية العظمى فالقضاء من باب أولى، كما يذهب جانب من فقهاء الشريعة الإسلامية إلى جواز تولي المرأة للقضاء استناداً إلى التفريق بين ما إذا كانت طبيعة الحكم رواية أو رأياً، فمن يقول بأن الحكم رواية أجاز ولايتها في ما تصح شهادتها فيه ، ومن يقول بان الحكم هو رأي واجتهاد وهو مدار غالب الأحكام أجاز ولايتها للقضاء مطلقاً، وهذا مذهب محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني[7]، ومما يستدل به

---

(1) سوسن فهد الحوال ، مرجع سابق ، ص ٣٦٩، ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، مرجع سابق ،ج٨، ص١٦٢.

(2) د. عبدالحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ،المرجع السابق- ص٤٢٧.

(3) سوسن الحوال ، مرجع سابق ، ص ٣٦٩.

(4) ابن حزم : المحلى- ج٩- ص٣٦٣.

(5) ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، مرجع سابق ،ج٨، ص ١٦٢.سوسن الحوال ، مرجع سابق ، ص ٣٦٩.

(6) سورة النساء ، آية رقم (٥٨).

(7) محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني- منحة الغفار على ضوء النهار- مجلس القضاء الأعلى ، اليمن ،١٩٨٦م ،ج٤- هامش ص ٢٢٠٢.

على أن الحكم هو اجتهاد الحديث المروي عن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ **"إذا حكم الحاكم واجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر"**[1] ، وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ **"إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر"**[2].

ومن أشهر القائلين بهذا الاتجاه من العلماء المتأخرين الشيخ محمد الغزالي[3] حيث يرى أن مقياس تولي الولايات العامة هو الكفاءة في أي إنسان، ولم يجعل للذكورة أو الأنوثة نصيباً في مقياس الاستحقاق وقال: "ما دخل الذكورة أو الأنوثة هنا؟ امرأة ذات دين خير من ذي لحية كفور".

٣- اتجاه القائلين بأهلية المرأة لتولي القضاء في أمور معينة:

يرى أصحاب هذا الاتجاه وعلى رأسهم الإمام أبو حنيفة جواز تولي المرأة للقضاء في كل شئ ماعدا الحدود والقصاص، لأن شهادتها لا تقبل فيها، فهو لم يسلب المرأة ولاية القضاء بصورة شاملة، ولم يجز لها ولاية القضاء بصورة مطلقة، وإنما نجده يقول "يجوز أن تكون المرأة قاضية في بعض الأمور قياساً على جواز شهادتها في الأموال، فهي تقضي في ما يجوز أن تشهد فيه"[4] استنادا إلى أن الهادة واجبة بنصوص القرآن الكريم ،

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داوود.

(٢) أخرجه الترمذي والنسائي.

(٣) محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث- دار الشروق ، ط٦ ، ص٥٢ إلى ٥٩،

- د. يوسف القرضاوي : فتاوى معاصرة ، المرجع السابق- ج٢- ص٣٨٣ إلى ٣٨٩.

(٤) د. عبدالحميد متولي : مبادئ نظام الحكم في الإسلام ،المرجع السابق- ص٤٢٧.

قال تعالى : ﴿ وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ﴾[1] ، ولا يسقط عن المرأة أداء هذا الواجب ولذا يجوز أن تلي القضاء فيما تشهد وهي الأموال ، قال تعالى : ﴿ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ ﴾[2].

وهناك من الفقهاء المتأخرين من يأخذ بهذا الاتجاه، ولكن في حدود أخرى غير التي رآها الإمام أبو حنيفة، فقد رأوا جواز تولي المرأة للقضاء ولكن في القضايا التي يكون طرفا الخصومة فيها من النساء في غير الحدود والقصاص[3]، ويرى آخرون عدم جواز توليها للمناصب العليا في القضاء، ويجيزون لها تولي ما هو دون ذلك من المناصب القضائية[4].

وبالنظر إلى الاتجاهات المختلفة لفقهاء الشريعة الإسلامية في مسألة تولي المرأة للقضاء، نجد الخلاف واضحاً في ذلك بين الفقهاء السابقين والمعاصرين وإن كان رأي أغلبهم هو المنع ومن أجاز لها ذلك فهم على قسمين: إما جواز توليها للقضاء في أمور معينة، أو الجواز المطلق، وبهذا يتبين أن المسألة ليست محل إجماع، لأن الرأي فيها اجتهادي، أضف إلى ذلك انه قد تم مناقشة استدلال القائلين بالمنع المبني على الحديث النبوي " ما افلح قوم ولوا أمرهم امرأة " عند بحثنا أهلية تولي المرأة لرئاسة الدولة فيما سلف ومن ثم فما سقناه هناك ينطبق هنا .

---

(1) سورة البقرة ، آية رقم (٢٨٣).

(2) سورة البقرة ، آية رقم (٢٨٢) .

(3) د. محمد رأفت عثمان : النظام القضائي ، مكتبة الفلاح- الكويت- ص١٠٦.

(4) د. غالب عبدا لكافي القرشي :ولاية المرأة في ميزان السياسة الشرعية ، المرجع السابق- ص٢٣١.

ويبدو أن الدليل الأهم في هذه المسألة هو الدليل المستمد من حكـم شـهادة المرأة في الشريعة الإسلامية ،ولذلك فإننا نميل إلى رأي الإمام أبي حنيفـة الذي يقضي بجواز تولي المرأة القضاء فيما تجوز شهادتها فيه .

ولو سلمنا – جدلا – برأي القائلين بعدم أهلية المرأة لتولي القـضاء مطلقا في إطار المنظومة المتكاملة لنظام الحكم الإسلامي المشروح في كتب الفقه الإسلامي والذي يجعل القضاء سلطة متفرعة مـن سـلطة الإمـام أو الخليفة باعتبار هذا الأخير مركز السلطات فإننا لا نسلم بذلك في إطار النظم المعاصرة القائمة على مبدأ الفصل بين السلطات حيث القضاء مستقل يستمد سلطانه من القانون لا من رئيس الدولة ولا من أي سلطة أخرى .

المبحث الثاني

أهلية المرأة لتولي الأعمال ذات الصفة القضائية

نتناول في هذا المبحث تحديد الأعمال ذات الصفة القضائية في المطلب الأول ونخصص المطلب الثاني لموقف التشريعين المصري واليمني من تولي المرأة القضاء والإعمال ذات الصفة القضائية وفقا لما يلي :

المطلب الأول

الأعمال ذات الصفة القضائية

عندما توسعت أنشطة الدول المعاصرة احتاجت إلى تشريعات عدة تحكم جميع المجالات، بسبب ازدياد المعاملات بين الناس وبعضهم، وبينهم والإدارة، وأيضاً بسبب ازدياد الكثافة السكانية وتقارب الاتصال بين الشعوب، كل هذا أدى إلى زيادة القضايا المنظورة أمام القضاء، مما احتاجت معه السلطة القضائية إلى جهاز إداري يعينها على أداء مهامها، كما احتاج الناس إلى محامين للدفاع عن قضاياهم وحقوقهم أمام السلطة القضائية، وبسبب ازدياد ظاهرة الجريمة والمخالفة لأحكام القوانين احتاجت السلطات العامة إلى جهاز النيابة العامة الذي من أهم أعماله الدفاع عن المجتمع وتقديم المعتدين عليه بعد إجراء التحقيق معهم وجمع الأدلة المتعلقة بالإثبات ، وأعمال النيابة تدخل ضمن أعمال الحسبة عند فقهاء الشريعة الإسلامية، ولذا يعتبر جانب من فقهاء القانون إن سلطة النيابة هي جزء من سلطة القضاء، ولها نفس الحقوق والامتيازات في حين يعتبرها جانب آخر جهازاً معاوناً للقضاء.

وبناء على التوطنه السابقة يمكن حصر الأعمال ذات الصفة القضائية فيما يلي :

١- الجهاز الإداري المعاون لسلطة القضاء والنيابة العامة من كتاب وإداريين وموظفين لا يمكن الاستغناء عنهم، ومع أن هذه الأعمال لا محل فيها للخلاف على تولي المرأة لها مثلها مثل الرجل سواء بسواء، إلا أن مجلس الدولة المصري رأى منع المرأة من تولي الوظائف الإدارية فيه[١] وقد صدر في هذا الشأن حكم من المحكمة الإدارية العليا قضى برفض تعيين موظفة إدارية بمجلس الدولة في الوظائف الفنية به، واستند هذا الحكم على السلطة التقديرية المخولة للجهة الإدارية في تقدير ملائمة تعيين المرأة في منصب معين، كما استند على نص الدستور الذي يقرر أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، وأن مقتضى أحكام الشريعة والمذاهب الإسلامية هو عدم جواز تولي المرأة لمنصب القضاء[٢]، وقد لاقى هذا الحكم نقداً من الاتجاهات الفقهية باعتباره محل نظر.

٢- المحامون وهم الوكلاء الذين يختارهم الأشخاص الطبيعيون والإعتباريون للدفاع عن مصالحهم وحقوقهم أمام سلطة القضاء ومتابعتها، وهم من أصحاب الولايات الخاصة فيما وكلوا فيه، ولا خلاف في مباشرة المرأة الدفاع عن حقوقها أو حقوق غيرها أصالة أو وكالة، لأن الشريعة الإسلامية قد نظمت أحكام ولاية المرأة على

---

(١) د. محمد فريد الصادق : الحقوق السياسية للمرأة ،المرجع السابق- ص٣٤٦.

(٢) نشر هذا الحكم بجريدة الأهرام في العدد الصادر بتاريخ ٨ فبراير ١٩٨٠م، نقلاً عن د.محمد فريد الصادق- مرجع سابق- ص٣٤٦.

القاصر واليتيم ومن في حكمه، ولم يعد هناك محل للخلاف في جواز مباشرتها لهذا النوع من الأعمال، وقد عرفت جمهورية مصر العربية منذ فترة سابقة اشتغال المرأة بالمحاماة، كما عرفت اليمن مؤخراً ذلك دون خلاف يذكر.

٣- أعضاء النيابة وهم الجهاز المعاون للقضاء والذين يباشرون التحقيق والقيام بدور الادعاء في الحق العام أمام القضاء.

فبالنسبة لهؤلاء فإن من يعتبر النيابة جزءاً من السلطة القضائية يجر الخلاف المتعلق بتولي المرأة للقضاء إلى توليها لأعمال النيابة العامة، وبالتالي تتقسم الآراء إلى نفس الاتجاهات السابقة، فمنهم الممانعون، ومنهم المجيزون، إما بصورة مطلقة أو بصورة جزئية.

ومن يعتبر النيابة العامة سلطة معاونة تتبع القضاء ولا تساويه في الحقوق والواجبات الممنوحة لأعضاء السلطة القضائية، فإنه يجيز في المطلق دون خلاف تولي المرأة لسلطة التحقيق والادعاء العام.ولما كان رأينا بشان أهلية المرأة لتولي القضاء قد استقر على ترجيح الرأي الفقهي القائل بجواز توليتها القضاء فيما تجوز شهادتها فيه ولما كانت أعمال النيابة تتصل بالجرائم ، ولما كانت الجرائم منها ما هي جرائم حدود وقصاص ، ومنها ما هي جرائم تعزيرية ولما كانت المرأة غير مكلفة بالشهادة في جرائم الحدود والقصاص فإننا نعمم رأينا بشان أهلية المرأة للقضاء على أهليتها لتولي أعمال النيابة العامة ، بمعنى أننا نرى جواز تولي المرأة لدرجات النيابة العامة بشرط أن يقتصر عملها على الجرائم التعزيرية لا على جرائم الحدود والقصاص ، ويتعزز رأينا هذا بكون اعمل النيابة - بالقيد السابق - هي بالنسبة للمرأة من

باب الحسبة أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يجوز لهـا الاضطلاع به ، بل قد ثبت أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولى امرأة تدعى الشفاء الحسبة في المدينة المنورة .

٤- الخبراء وهم الذين تستعين بهـم المحكمـة والنيابـة فـي مختلـف التخصصات الفنية الدقيقة مثل الأطباء الشرعيين والمحاسـبين .... وغيرهم، ولا خلاف هنا في الاستعانة بالمرأة مثلها مثل الرجل، بـل ورد من الأحكام الشرعية ما يجوز الأخذ فيه بقول المرأة منفردة.

المطلب الثاني

موقف التشريعين اليمني والمصري من تولي المرأة القضاء والأعمال ذات الصفة القضائية

أولاً: موقف التشريع اليمـني:

كان قانون السلطة القضائية في (الجمهورية العربية اليمنية) سابقاً – في الشطر الشمالي للوطن قبل الوحدة اليمنية – ينص صراحة على شـرط الذكورة فيمن يتولى منصب القضاء، في الوقت الذي كان قـانون الـسلطة القضائية في (جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية) سـابقا فـي الـشطر الجنوبي للوطن قبل الوحدة لا يشترط الذكورة لتولي مناصب القضاء الأمر الذي أتاح للمرأة تقلد وظائف القضاء والوظائف ذات الصفة القضائية .

وبعد قيام الجمهورية اليمنية على اثر تحقيق الوحدة اليمنيـة عـام ١٩٩٠م صدر قانون السلطة القـضائية لدولـة الوحـدة رقـم (١) لـسنة

١٩٩١م[1]، خاليا من شرط الذكورة ، إلا انه خلال الفترة الماضية أي من عام ١٩٩١م وحتى عام ٢٠٠٥م لم تنضم أي امرأة إلى سلك القضاء ، واقتصر الأمر على احتفاظ من كن في سلك القضاء قبل الوحدة بوظائفهن القضائية ، ويعزى السبب في ذلك أن إدارة المعهد العالي للقضاء امتنعت خلا ل تلك الفترة من قبول النساء للدراسة فيه ، ولما كان من شروط تولي القضاء وفقا لقانون السلطة القضائية السالف الإشارة إليه الحصول على شهادة المعهد[2] بعد الشهادة الجامعية الأولى فإنه تعذر عمليا على النساء الانتظام في سلك القضاء .

ويؤكد فقهاء قانونيون أن مسلك إدارة المعهد خلال تلك الفترة يعد

---

(1) نص هذا القانون على أنه يشترط فيمن يعين ابتداء في وظائف السلطة القضائية مايلي:

١- أن يكون يمني الجنسية، كامل الأهلية، خالياً من العاهات المؤثرة على القضاء.
٢- ألا يقل عمره عن ثلاثين عاماً ولا يتولى العمل القضائي إلا بعد مضي فترة تدريبيه لا تقل عن سنتين في المجال القضائي.
٣- أن يكون حائزاً على شهادة من المعهد العالي للقضاء بعد الشهادة الجامعية في الشريعة والقانون أو في الحقوق من إحدى الجامعات المعترف بها في الجمهورية اليمنية أو خارجها.
٤- أن يكون حسن السيرة والسلوك والسمعة.
٥- ألا يكون قد حكم عليه قضائياً في جريمة مخلة بالشرف أو الأمانة ويستثنى من شرطي الحصول على شهادة المعهد العالي للقضاء وحد السن الأدنى من يلتحق بوظائف النيابة العامة.

(2) الدراسة في المعهد العالي للقضاء دبلومين لمدة عامين بعد الشهادة الجامعية من كلية الشريعة والقانون أو من كلية الحقوق أو ما يعادلها من أي جامعة معترف بها.

مخالفا لصريح القانون[1].

غير أن هذا المانع قد زال الآن حيث فتح المجال لحاملات الدرجة الجامعية الأولى في الشريعة والقانون أو الحقوق الالتحاق بالمعهد العالي للقضاء ، وفعلا تضم حاليا الدفعة التي تم قبولها في العام الدراسي الحالي (٢٠٠٦م) لأول مرة عددا كبيرا من الطالبات .

ويبدو انه تم فتح المجال للمرأة للالتحاق بالمعهد العالي للقضاء على اثر مؤتمر حقوق المرأة العربية الذي انعقد مؤخرا في صنعاء . [2].

وإذ قد زال العائق العملي لتولي المرأة القضاء فإننا نعتقد انه سيزول بزواله أي عائق عملي أمام المرأة لتولي المناصب ذات الصفة القضائية ،ومع ذلك فإننا مازلنا عند رأينا الذي أبديناه فيما سلف أن يقتصر عمل المرأة في القضاء أو في الأعمال ذات الصفة القضائية على المجالات غير المتصلة بجرائم الحدود والقصاص وهو يتطلب معالجة قانونية لتحقيق ذلك .

ثانياً: موقف التشريع المصري :

كان مجال الوظائف القضائية مغلقاً أمام المرأة المصرية، بالرغم من أن القانون رقم (٤٧) لعام ١٩٧٢م لم يتضمن أي نص يمنع تعيين المرأة في الوظائف القضائية في مجلس الدولة، ويرجع المنع من تولي المرأة لهذه

---

(1) أحمد الوادعي- مقال بعنوان المرأة العربية والقضاء- من أوراق العمل المقدمة إلى مؤتمر حقوق المرأة في العالم العربي- صنعاء- ٢٠٠٥- وزارة حقوق الإنسان- الجمهورية اليمنية- ص٤.

(2) تضمنت توصيات مؤتمر حقوق المرأة العربية الذي انعقد في صنعاء بتاريخ ٣ـ٥ ديسمبر ٢٠٠٥م توصية بالأخذ بنظام الحصص (الكوتا) في السلطة القضائية لصالح المرأة .

الوظائف إلى رفض السلطة المختصة تعيين المرأة في هذه الوظائف ، والأحكام القضائية التي صدرت في هذا الشأن كانت مؤيدة لرأي السلطة الإدارية[١]، حيث أصدرت محكمة القضاء الإداري في ٢٠ فبراير ١٩٥٢م حكمها الشهير في هذا الصدد، وخلاصة القضية أنه بعد أن أعلن مجلس الدولة في ذلك الوقت عن وظائف مساعدي مندوبين حرف (ب) للحاصلين على درجة ممتاز أو جيد جداً، تقدمت لشغل هذه الوظيفة الدكتورة عائشة راتب والتي كانت حاصلة على إجازة القوانين المصرية بتقدير جيد جداً لعام ١٩٤٩م، وكان ترتيبها من بين المتقدمين يعطيها الحق في التعيين في أحد الوظائف المعلن عنها، ولكنها لم تعين وعين من يليها في الترتيب لأنه رجل وهي امرأة، فطعنت الدكتورة عائشة في هذا القرار بالإلغاء، وقد أصدرت المحكمة في هذا الشأن بتأييد قرار السلطة الإدارية[٢].

ويشير جانب من الفقهاء انه جرى العرف في مصر على تجنيب المرأة أعباء القضاء وإراحتها من عناء تلو عناء[٣].

وبهذا يتبين لنا أن مسألة عدم مشاركة المرأة في سلك القضاء في مصر هي مسألة عرف جرى عليه اختيار القضاة من بين الرجال دون النساء ، وقد انقطع العمل بهذا العرف مؤخرا في مصر عندما تم تعيين امرأة في منصب عضو المحكمة الدستورية العليا لأول مرة[٤]، ولذا فنتوقع مزيدا

---

(١) د. محمد فريد الصادق : الحقوق السياسية للمرأة – المرجع السابق- ص٣٤٥.

(٢) د. محمد فريد الصادق : نفس المرجع ، ص ٣٤٦.

(٣) د.عاصم احمد عجيله : الذاتية الإسلامية في مواجهة التغريب ، رابطة الجامعات الإسلامية ، دار محيسن ، ط١ ، ٢٠٠٥م ، ص ٣٣.

(٤) تم تعيين الدكتورة تهاني الجبالي .

من المشاركة لا حقا طالما تم التعيين في المحكمة الدستورية العليا وهي من أهم الهيئات القضائية في مصر .

وبانتهاء الحديث عن تولي المرأة للقضاء في جمهورية مصر العربية ينتهي الفصل الثالث المتعلق بالتطبيقات المعاصرة لتولي المرأة للمجـــالات القضائية ، والذي بنهايته تنتهي دراستنا بحمد الله تعالى عن الحقوق السياسية للمرأة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة .

الخاتمة

يعد موضوع الحقوق السياسية للمرأة من المواضيع ذات الأهمية في وقتنا المعاصر حيث يلقى اهتماما بالغاً من الباحثين والقائمين على شئون الحكم والسياسية ، ومؤسسات المجتمع المدني ، ومن والرأي العام .

غير انه عند تسليط الضوء على هذا الموضوع من الناحية الشرعية تبين انه قد تم تناوله من قبل فقها الشريعة الإسلامية في مسارين مختلفين احدهما ما تضمنته كتب الأقدمين من فقهاء الشريعة الإسلامية في إطار عرضهم لنظام الحكم الإسلامي المبني على نموذج الخلافة المضبوط بمنظومة من الأحكام المترابطة مع بعض الاختلاف فيما بينهم في بعض المسائل التفصيلية ، وكانت الأحكام المستنبطة من الفقهاء الأقدمين هي التشريع الذي تلتزم به الدولة الإسلامية . أما المسار الآخر فيتمثل فيما يعرضه المعاصرون من فقهاء الشريعة في دراساتهم وأبحاثهم عن الموضوع في ظل أنظمة معاصرة في العالم الإسلامي تختلف من حيث الشكل والمضمون والآليات فجاءت كتاباتهم المتضمنة اجتهاداتهم خليطا مما عرضه الأقدمون وما تسير عليه النظم المعاصرة ،واختلفت آراؤهم في المسائل المختلفة بفعل تأثير كتابات الأقدمين والنظم المعاصرة فمنهم من كان يميل إلى تغليب آراء الأقدمين ومنهم من كان يميل إلى تأييد النظم المعاصرة ،هذا مع العلم أن اجتهادات الفقهاء المعاصرين لا تعتبر تشريعا ملزما للدولة ولا تعدو كونها مجرد آراء لا تتمتع بالإلزام إلا إذا تحولت إلى أحكام قانونية (تشريع) أو قضائية على الأقل ، بخلاف ما اشرنا إليه فيما سلف بالنسبة للإلزام الذي كانت تتمتع به اجتهادات الفقهاء الأقدمين .

وبناء على ما تقدم ظل موضوع الحقوق السياسية للمــرأة بالــذات موضوعا عائما بين ما عرضه الأقدمون وما يطرحه المعاصرون من فقهاء الشريعة وبين ما تتضمنه الأنظمة المعاصرة المطبقــة حاليــا فــي العــالم الإسلامي الأمر الذي دفعنا إلى بحث هذا الموضوع وجمع شتاته في دراسة واحده بعنوان (الحقوق السياسية للمرأة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتهــا المعاصرة دراسة مقارنة) سعيا نحو رؤية فقهية واضحة لا غمــوض فيهــا وأملا في أن تكون نتائجها وتوصياتها أساسا تعتمد عليه الأحكــام القانونيــة والقضائية في الدولة الإسلامية وصولا إلى التوافق بين النظرية والتطبيق .

وقد قمنا ببحث هذا الموضوع ببابين خصــصنا احــدهما لدراســة المبادئ العامة للحقوق السياسية للمرأة وتناولناه في ثلاثة فصول تعرضنا في الفصل الأول منها للتعريف بالحقوق السياسية للمرأة وقسمناه إلى مبحثين بينا في الأول منهما آراء الفقهاء حول الحق والواجب والفرق بينهمــا ومــا إذا كانت الحقوق السياسية للمرأة هي جميعها حقوقا أم أن بعضها يدخل في إطار الواجبات والتكاليف واشرنا إلى أن الفقهاء لم يعنوا بوضع تعريــف محــدد للحقوق السياسية للمرأة الأمر الذي حدانا بالتالي إلى وضع تعريف للحقــوق السياسية للمرأة مفاده أنها " ما تقرره أحكام الشريعة الإســلامية والقــوانين المعاصرة للمرأة من حقوق تتعلق بشئون الحكم والدولة والحياة العامــة " ، وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى خصائص الحقوق السياسية وبينا أن المــرأة تشترك بشكل عام مع الرجل في هذه الحقوق باعتبارها من الحقــوق غيــر المالية التي لا يقبل التصرف فيها ولا تورث ولا تسقط بالتقادم ولا يجــوز التنازل عنها ولا تثبت إلا بنصوص صريحة ، وقمنا خلال دراســتنا لهــذا المبحث بتمييز الحقوق السياسية للمرأة عما يشابهها أو يتداخل معهــا مثــل

الحقوق لاجتماعية وحقوق الإنسان .

وفي الفصل الثاني تناولنا بالدراسة مصادر الحقوق السياسية للمرأة في مبحثين خصصنا الأول منهما لمصادر الحقوق السياسية للمزأة في الفقه الإسلامي وتم دراسته في مطلبين الأول منهما خصص لبيان الأدلة الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة المتعلقة بولاية المرأة وهذه هي المصادر المتفق عليها عند فقهاء الشريعة الإسلامية في حين خصص المطلب الثاني للأدلة المختلف فيها عند فقهاء الشريعة الإسلامية والمتمثلة في الإجماع والقياس باعتبارهما أهم المصادر المختلف فيها .

أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه مصادر مشروعية الحقوق السياسية للمرأة في القانون وبينا ما اتفقت عليه الدساتير الوطنية والتشريعات القانونية والمواثيق الدولية وما اختلفت فيه في هذا المجال .

وأما الفصل الثالث تطرق إلى نطاق الحقوق السياسية للمرأة ووسائل حمايتها وذلك في مباحثه الثلاثة حيث تناول الأول منها نطاق الحقوق السياسية للمرأة والذي بين الحدود التشريعية المتعلقة بممارسة المرأة للعمل العام في فقه الشريعة الإسلامية وفي النظم القانونية حيث بينا كيف أن الشريعة الإسلامية قد حثت المرأة على العمل وأن ممارسة الحقوق السياسية الآن في صورتها المعاصرة أصبحت نوع من الأعمال التي يقوم بها الرجال والنساء على حد سواء وأن أحدا من الفقهاء لم يجعل لأي أحد أي ولاية على المرأة في عملها وكسبها المشروع .

كما تم دراسة القيود الاجتماعية والفطرية لممارسة المرأة للعمل العام ومدى اعتبارها في التشريع الإسلامي ، وخلصنا إلى أن تلك القيود لا تمثل مانعا شرعياً للمرأة من المشاركة في الحياة السياسية .

أما المبحث الثاني فقد درسنا فيه وسائل حماية الحقوق السياسية للمرأة وأهمها الحماية الوطنية المتمثلة في الحماية التشريعية والقضائية والإدارية وخلصنا في هذا الشأن إلى أنه لا يكفي للقول بوجود الحقوق السياسية للمرأة مجرد النص عليها في صلب الوثائق الدستورية بل يجب أن تكون القوانين مطابقة للنصوص الدستورية وكذلك اللوائح والقرارات الإدارية ما لم فينبغي تفعيل الحماية القضائية سواء المتعلقة بالرقابة على دستورية القوانين أو رقابة الإلغاء لضمان ممارسة المرأة لحقوقها السياسية المكفولة دستوريا .

وفي مجال الحماية الدولية للحقوق السياسية للمرأة تعرضنا لأهم الاتفاقيات الدولية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة وكذا المؤتمرات العالمية المتعلقة بها، وما تفرضه تلك الاتفاقيات من التزامات على الدول الموقعة عليها .

وتناول المبحث الثالث طرق انتهاء الحقوق السياسية للمرأة حيث خلصت الدراسة إلى انه لا فرق بين الرجل والمرأة في هذا المجال .

أما الباب الثاني فقد خصصناه لدراسة التطبيقات المعاصرة للحقوق السياسية للمرأة ، وتناولناه في ثلاثة فصول ، درسنا في الفصل الأول منها التطبيقات المتعلقة بالمجال التشريعي التي تشمل الاستفتاء والانتخاب والترشح والتعيين وأثبتنا حقها في ذلك كما أثبتنا حقها في الإفتاء في المسائل الشرعية ، واشرنا إلى عدم الخلاف حول مشاركة المرأة في البيعة وأهليتها لان تكون من أهل الحل والعقد .

أما الفصل الثاني فقد خصصناه لدراسة التطبيقات المتعلقة بالمجال التنفيذي ودرسناها في مبحثين تناولنا في الأول حق المرأة في تولي منصب

رئاسة الدولة وعرضنا آراء الفقهاء الأقدمين والمعاصرين وموقف النظم الدستورية القائمة والأسس التي انطلق منها كل منهم وبينا رائينا الخاص في ذلك بعد التحليل والمناقشة المستفيضة وهو ما عرضناه في محله من هذا المبحث ، أما المبحث الثاني فقد تناولنا فيه حق تولي المرأة المناصب الوزارية والإدارية والدبلوماسية مبينين باستفاضة الموقف الفقهي والتشريعي من الناحيتين النظرية والتطبيقية ومدلين برأينا في كل ذلك .

وأما الفصل الثالث فقد تناولنا فيه التطبيقات المتعلقة بالمجال القضائي وبحثنا أهلية المرأة لتولي القضاء وأهليتها لتولي الأعمال ذات الصفة القضائية وبالذات اعمال النيابة العامة وخلصنا إلى ترجيح أهلية المرأة لتولي كل ذلك باستثناء ما يتعلق بالحدود والقصاص تنزيها لها مما نزهها منه المشرع الإسلامي الحكيم من الخوض في مسائل العرض التي تمس الحياء والكرامة والشرف والتي خصها الشارع بأحكام تفصيلية في مجال الإثبات لا تستطيع المرأة بحثها والتدقيق فيها هذا فضلا عن مسائل الدماء وما تقوم عليه من العنف والقسوة فضلا عن أنها ليست مكلفة بالشهادة في هذه الموارد فما تصح فيها شهادتها يصح فيه قضاءها .

وفي ختام هذه الدراسة نشير إلى أهم نتائجها والتوصيات التي توصلنا إليها في نقاط محددة على التوالي وفقا لما يلي :

أولا : نتائج الدراسة :

تتلخص نتائج هذه الدراسة فيما يلي :

١. تعتبر أحكام الشريعة الإسلامية في مجال نظام الحكم والدولة ضمن التكاليف الشرعية ومن ثم فأن المرأة مخاطبة بها شأنها في ذلك شأن الرجل باستثناء ما خصها الشارع بدليل خاص .

٢. تبين بعد عرض الأدلة التي ساقها القائلون بأهلية المرأة للمشاركة في الحقوق السياسية والتي ساقها القائلون بعدم أهليتها لذلك رجحان أدلة الفريق الأول المستمدة من القران الكريم .

٣. تبين إن أهم ما استند إليه القائلون بعدم أهلية المرأة من السنة النبوية هو حديث "**ما افلح قوم ولو أمرهم امرأة** " وحديث " **ما رأيت من ناقصات عقل ودين....** " وبالبحث المستفيض في الحديثين تبين أن الأول من أحاديث الآحاد وجاء في سياق الإخبار عن واقعة معينة لا في سياق التشريع ولا يصح الاحتجاج به في مسالة هامة من حياة الأمة .أما الحديث الثاني فهو من الأحاديث الضعيفة متنا وسندا فمن علامات الضعف في السند أن من بين رواته من هو غير معروف عند رجال الحديث ومن علامات ضعفه متنا انه مما لا تستسيغه العقول ويتعارض مع نصوص صريحة في القرآن.

٤. لا خلاف بين فقهاء الشريعة الإسلامية الأقدمين على اشتراط الذكورة فيمن يتولى منصب الإمامة العظمى ما عدا فرقة الخوارج التي لا تشترط ذلك في الإمام ويتفق معها في ذلك جانب من الفقه المعاصر بيد أن نظام الخلافة أو الإمامة العظمى الذي عرضه فقهاء الشريعة الإسلامية الأقدمون بشروطها وصلاحياتها والياتها لم تعد مطبقه في الأنظمة السياسية المعاصرة المعروفة سواء كانت رئاسية أو برلمانية ، ويتضح ذلك بجلاء فيما تتضمنه دساتير الدول الإسلامية المعاصرة ومن بينها الدستورين المصري واليمني من أحكام حيث خلا كل منهما من اشتراط الذكورة صراحة فيمن يتولى منصب رئاسة الدولة في إطار منظومتهما الجديدة من الأحكام المتعلقة بالشروط والصلاحيات والآليات

مما يعني جواز أن تتولى المرأة هذه المناصب دستوريا .

٥. خلصت الدراسة إلى انه إذا جاز للمرأة أن تتولى منصب رئاسة الدولة فإنه يجوز لها تولي المناصب المتفرعة والمستقلة عنها كعضوية المجلس النيابي ورئاسة الوزراء والمناصب الوزارية والإدارية والدبلوماسية وهذا ما قررته الدساتير المعاصرة .

٦. خلصت الدراسة إلى ترجيح الاتجاه الفقهي القائل بأهلية المرأة لتولى القضاء في أمور معينة قياسا على تكليفها بأداء الشهادة في الأموال دون الحدود فهي تقضي فيما تجوز فيه شهادتها وهو ما يوافق مذهب الإمام أبو حنيفة اعتمادا على أن المرأة باتفاق المذاهب الإسلامية ليست مكلفة بأداء الشهادة في جرائم الحدود وما ينطبق على توليها للقضاء ينطبق على توليها لأعمال النيابة العامة .

ثانيا : التوصيات:

حيث أن نظم الحكم في العالم الإسلامي المعاصر تختلف في أحكامها الدستورية عن نظام الخلافة الذي عرضه فقهاء الشريعة الإسلامية الأقدمون في مؤلفاتهم حيث كان شرط الذكورة جزء لا يتجزأ من منظومة ذلك النظام ،وحيث كانت الذكورة كشرط لممارسة الحقوق السياسية محل اختلاف ومناقشات فقهية وحيث انه يتم العمل بالنظم الدستورية المعاصرة دون إنكار من المراجع الدينية المعتبرة في العالم الإسلامي (مؤسسات وأفراد) الأمر الذي يضفي عليها شرعية دينية باعتبار أن الغالبية العظمى من الأحكام الشرعية المتعلقة بنظام الحكم والدولة تدخل في إطار الاجتهاد الذي يمكن أن يتغير بتغير الزمان والمكان لا ن تلك الأحكام ليست مبنية على أدلة قطعية من حيث الثبوت والدلالة ، وحيث أن الجدل الذي ما يزال قائما فقهاء

بخصوص شرط الذكورة لممارسة الحقوق السياسية أصبح خارج الواقع ولم تعد له أي فائدة ، وحيث أن الحكم في الزمن المعاصر يتم من خلال مؤسسات دستورية وسياسية تزول معها أهمية الذكورة والأنوثة ، وبناء على النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة واشرنا إليها في البند (أولا) السابق فننا نوصي بإزالة بعض الغموض الوارد في الوثائق الدستورية والنظم والقوانين ذات العلاقة بالحقوق السياسية والنص صراحة فيها على ما يلي :

١. حق المرأة في الاستفتاءات كافة .

٢. حق المرأة في الانتخابات الرئاسية والنيابية والمحلية .

٣. حق المرأة في الترشح لمنصب رئيس الدولة ورئيس الحكومة ورئاسة وعضوية المجلس النيابي ، ورئاسة وعضوية المجالس المحلية والبلدية ، ورئاسة مؤسسات المجتمع المدني .

٤. حق المرأة في تولي المناصب الوزارية والدبلوماسية والوظائف الإدارية .

٥. حق المرأة في تولي الوظائف القضائية والوظائف المساعدة باستثناء ما يتعلق بالحدود والدماء للاعتبارات الشرعية التي اشرنا إليها في موضعها .

٦. حق المرأة في الإفتاء ومشاركتها في دور الإفتاء ومجامع البحوث الشرعية ،

٧. النص على ضمانات قضائية تحمي حقوق المرأة من أي انتهاك .

والله هو الموفق والمعين والهادي إلى سواء السبيل وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين ،وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

أهم المصادر والمراجع

أولا : كتب التفسير وعلوم القرآن:

١. الإمام الرازي: مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير- القاهرة - ط٧ـ ١٣٢٣هـ.

٢. الإمام الزمخشري محمود بن عمر : الكشاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل- مطبعة الحلبي١٩٦٦م.

٣. القرطبي أبو عبدالله محمد بن احمد الأنصاري : الجامع لأحكام القرآن ،طبعة دار الشعب ، القاهرة .

٤. محمد رشيد رضا : تفسير المنار، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٢م .

٥. محمد علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، مطبعة مصطفى الحلبي ، مصر ،١٩٦٤م.

ثانياً : الحديث وعلومه :

٦. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري : صحيح البخاري ،تحقيق ، عصام الصبابطي ، حازم محمد ،عماد عامر ،دار الحديث ، القاهرة ط٣-١٩٩٨م.

٧. أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، صحيح مسلم ، تحقيق ، عصام الصبابطي ، حازم محمد ،عماد عامر ،دار الحديث ، القاهرة ط٣-١٩٩٨م.

٨. احمد بن حنبل الشيباني : المسند ، دار الحديث ، القاهرة ط١-٢٠٠٢م.
٩. أبو عبدا لرحمن احمد بن علي بن شعيب بن علي بن البحر الخراساني النسائي : سنن النسائي ، دار الحديث ، القاهرة ، ط١-٢٠٠٠م.
١٠. أبو عبدا لله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني : سنن ابن ماجه ، دار الحديث ، القاهرة ،ط٢ـ ١٩٩٩م.
١١. أبو داوود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن عمر الازدي السجستاني : سنن أبو داوود ، دار الحديث ، القاهرة ،ط١- ٢٠٠١م.
١٢. أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدرامي السمرقندي :سنن الدرامي ، دار الحديث ، القاهرة ،ط١- ٢٠٠١م.
١٣. ابن تيمية : منهاج السنة النبوية .
١٤. احمد بن علي ابن حجر العسقلاني : الإصابة في تمييز الصحابة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ط١، ١٩٨٦م.
١٥. احمد بن علي ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، المكتبة التجارية دار الفكر ،.
١٦. احمد بن علي ابن حجر العسقلاني :لسان الميزان ،مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١ ، ١٩٨٦م.
١٧. محمد ابن سعد: الطبقات الكبرى،دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ، ٢٠٠٠م.
١٨. ابن كثير :مختصر ابن كثير، دار صادر، بيروت ،١٩٩٠م.

١٩. الخطابي- معالم السنن- إعداد وتعليق عزة عبيد العطاس، عادل السيد،ط٢ - ١٩٦٨م.

٢٠. الذهبي : سير أعلام النبلاء- دار إحياء التراث الإسلامي، قطر ، ١٩٨٨م.

٢١. محمد الغزالي : السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث- دار الشروق ، ط٦ .

٢٢. محمد بن علي الشوكاني : نيل الأوطار، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٣م.

٢٣. محمد صديق حسن خان القنوجي البخاري: حسن الأسوة بما ثبت من الله ورسوله في النسوة- تحقيق حمزة النشرتي، الشيخ عبد الحفيظ فرغلي، مكتبة الأهرام ، مصر ،١٩٩٨م.

٢٤. أبو عمر يوسف بن عبدالبر القرطبي : الاستيعاب في أسماء الأصحاب ،دار الفكر ،بيروت ط١، ٢٠٠٢م.

ثالثاً : الفقه الإسلامي وأصوله :

٢٥. ابن الشاط : حاشية على الفروق ، دار الفكر العربي ، بيروت .

٢٦. ابن الهمام: المسايرة بشرح المسامرة.

٢٧. ابن حزم أبو محمد علي بن احمد: المُحلى، دار الفكر .

٢٨. ابن حزم أبو محمد علي بن احمد - الأحكام في أصول الأحكام- تحقيق: محمد خليل الهراس ، مطبعة الإمام.

٢٩. ابن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٨٩هـ.

٣٠. ابن قدامه الحنبلي :- المغني- مطبعة العجالة الجديدة ، مكتبة القاهرة ، ١٩٦٣م.

٣١. أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي- الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة ، ١٩٨٧م.

٣٢. أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول ، المطبعة الأميرية ، ١٣٢٢هـ.

٣٣. أحمد أبو الفتح: المعاملات في الشريعة الإسلامية- ط٢ ، مطبعة النهضة ، ١٩٢٣م .

٣٤. أحمد الكبيسي : المرأة والسياسة في صدر الإسلام- أبو ظبي .

٣٥. أحمد بن يحيى المرتضى : متن الأزهار- مجموع المتون الهامة ، مكتبة اليمن الكبرى ، صنعاء.

٣٦. أحمد قاسم العنسي : التاج المذهب لأحكام المذهب- دار الحكمة اليمانية ، ١٩٩٣م .

٣٧. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ،ط١.

٣٨. الحسين بن القاسم:غاية السؤول في علم الأصول،ص٢٣٩ ضمن مجموع المتون الهامة منشورات مكتبة اليمن الكبرى- صنعاء- ١٩٩٠م.

٣٩. الحفناوي : تبصير النجباء بحقيقة الإفتاء.

٤٠. الشاطبي :الموافقات ، تحقيق الشيخ عبدا لله دارز، المكتبة التجارية الكبرى.

٤١. الشيخ علي الخفيف: الملكية في الشريعة الإسلامية- ج١- معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

٤٢. القرافي شهاب الدين أبو العباس : الفروق، مطبعة دار إحياء الكتب العربية ، ط١.

٤٣. الماوردي : الأحكام السلطانية،ط ٣، مطبعة الحلبي ، مصر ١٩٧٣،م.

٤٤. حاشية ابن عابدين: على الدر المختار، طبعة الحلبي الأخيرة.

٤٥. زكي الدين شعبان : أصول الفقه الإسلامي- دار الكتب الحديثة ، القاهرة ،١٩٥٨م.

٤٦. زيدان عبد الباقي: المرأة بين الدين والمجتمع- مطبعة السعادة ، ١٩٧٧م.

٤٧. عبد الحميد مهيوب : أحكام الإفتاء الاستفتاء ،دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ط١ــ ١٩٨٨م.

٤٨. عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه،ط١ ، دار النذير ، بغداد ، ١٩٦١م.

٤٩. عبدالوهاب خلاف: علم أصول الفقه ، مكتبة الدعوة الإسلامية- القاهرة.

٥٠. محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني- منحة الغفار على ضوء النهار- مجلس القضاء الأعلى ، اليمن ،١٩٨٦م.
٥١. محمد سلام مدكور : أصول الفقه- دار النهضة العربية- القاهرة ٧٦م.
٥٢. محمد يحيى بهران: متن الكافل- مكتبة اليمن الكبرى- صنعاء.
٥٣. محمد يوسف موسى : الفقه الإسلامي، مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، ط٣ ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٥٨ م.
٥٤. ابن نجيم الأشباه والنظائر، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٨م.
٥٥. أبو يعلى الحنبلي : الأحكام السلطانية ،مطبعة الحلبي ، مصر ، ط١،١٣٥٦هـ.

رابعاً : كتب التاريخ والتراجم والسير :

٥٦. أبو محمد عبدا لملك بن هشام :سيرة بن هشام ،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ،القاهرة ، ٢٠٠٢م.
٥٧. جلال الدين السيوطي : تاريخ الخلفاء- مطبعة مصطفى الحلبي ، مصر ، ١٩٤٧م.
٥٨. عبد السلام الوجيه ، أعلام مؤلفي الزيدية ، مؤسسة الإمام زيد بن على ، الأردن ، ١٩٩٩م .

خامسا : كتب القانون :

١- القانون المدني :

٥٩. أحمد سلامة: نظرية الحق في القانون المدني ، مكتبة عبدالله وهبه ، ١٩٦٠م.

٦٠. أحمد فهمي أبو سنة: النظريات العامة للمعــاملات فــي الــشريعة الإسلامية،بحث بعنوان نظرية الحق، منشور ضــمن كتــاب الفقــه الإسلامي أساس التشريع ،المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٦١. إسماعيل غانم: محاضرات في النظرية العامة للحق،١٩٥٨م.

٦٢. الشيخ علي الخفيف: الحق والذمة ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة.

٦٣. الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، القاهرة، ط١٧-١٩٩٧م.

٦٤. توفيق حسن فرج: المــدخل للعلــوم القانونيــة، طبعــة ١٩٦٠م ، الإسكندرية.

٦٥. جميل الشرقاوي : أصول القانون- طبعة ١٩٧٠م.

٦٦. جميل الشرقاوي: دروس في أصول القانون، دار النهضة العربيــة ، القاهرة ، ١٩٨٤م.

٦٧. حسن كيره: أصول القانون،ط٢ ، ١٩٦٠م.

٦٨. سليمان مرقس: المدخل للعلوم القانونية، القسم الثاني ، ط٤.

٦٩. سعيد جبر : المدخل لدراسة القانون- نظرية الحق.

٧٠. عبد الحي حجازي- نظرية الحق- مكتبة عبدالله وهبه.

٧١. عبد الله علي المخلافي:المدخل لدراســة القــانون، دار الــشوكاني- صنعاء- ١٩٩٨م.

٧٢. عبد الله مبروك النجار: تعريف الحق ومعيار تصنيف الحقــوق "دار النهضة العربية" ، ط٢ ، ٢٠٠١م.

٧٣. عبد الله مبروك النجار: حقوق المسنين الأدبية"، دار النهضة العربية، ط١ ، ٢٠٠٢م .
٧٤. عبدالله مبروك النجار ، مبادئ تشريع العمل ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط٥، ٢٠٠٦م،
٧٥. عبد المنعم البد راوي- النظرية العامة للحق.
٧٦. عبد الناصر العطار- مدخل لدراسة القانون- دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٧٩م.
٧٧. عبدالمنعم البدراوي: المدخل للعلوم القانونية،دار النهضة العربيه ، بيروت ، ١٩٦٦م.
٧٨. عبدالناصر توفيق العطار: مبادئ القانون،دار النهضة العربية ، القاهرة.
٧٩. محمد جمال الدين زكي: دروس في مقدمة الدراسات القانونية- طبعة ١٩٦٤م.
٨٠. محمد سلام مدكور: تاريخ التشريع الإسلامي ومصادره ونظرته للأموال والعقود ، مطبعة الفجالة الجديدة ، ١٩٥٨م.
٨١. محمد شكري سرور- النظرية العامة للحق- دار الفكر العربي ، ١٩٨٩م.
٨٢. مصطفى أحمد الزرقاء- المدخل الفقهي العام- نظرية الالتزام العامة مطبعة طربين ،دمشق ، ١٩٦٥م.
٨٣. منصور مصطفى منصور: المدخل العلوم القانونية- نظرية الحق- مكتبة عبدالله وهبه ،١٩٦٢م.

٨٤. نعمان محمد جمعة: دروس في المدخل للعلوم القانونية،دار النهضة العربية ، ١٩٧٧م.

٨٥.

٢- القانون العام :

٨٦. إبراهيم شيحا : مبادئ الأنظمة السياسية- دار المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م.

٨٧. أحمد عبد الرحمن شرف الدين- دستور الجمهورية اليمنية المعدل في الميزان- دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٨م.

٨٨. أحمد فتحي سرور: الحماية الدستورية للحقوق الحريات،دار الشروق- ٢٠٠٠م.

٨٩. أدمون رباط- الوسيط في القانون الدستوري العام.

٩٠. ثروت بدوي : النظم السياسية- دار النهضة العربية- ١٩٩٩م.

٩١. جورجي شفيق ساري- النظام الانتخابي على ضوء قضاء المحكمة الدستورية العليا- دار النهضة العربية- عام ٢٠٠١م.

٩٢. داوود الباز- حق المشاركة في الحياة السياسية- دار النهضة العربية- مصر ٢٠٠٢م- ط١-.

٩٣. رحيل محمد غرابيه : الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية ، دار المنار للنشر والتوزيع ، ط١ ، ٢٠٠٠م عمان الأردن.

٩٤. رمزي الشاعر- الرقابة على دستورية القوانين، دار التيسير القاهرة ، ٢٠٠٤م.

٩٥. سليمان الطماوي- السلطات الثلاث في الفكر السياسي الإسلامي والأنظمة المعاصرة - طبعة دار الفكر العربي- ١٩٧٩م.

٩٦. سليمان الطماوي : مبادئ علم الإدارة العامة، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٢م. .

٩٧. عبد الحميد الشواربي- الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام- منشأة المعارف بالإسكندرية.

٩٨. عبدالحميد متولي : الوسيط في القانون الدستوري- دار المعارف ، الإسكندرية ،١٩٥٦م.

٩٩. عبدالحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام،منشأة دار المعارف الإسكندرية ، ١٩٧٨م.

١٠٠. عثمان خليل عثمان - الاتجاهات الدستورية الحديثة- دار الفكر العربي- القاهرة،١٩٥٤م.

١٠١. عثمان خليل عثمان : الديمقراطية الإسلامية،مطبعة مصر ـ، القاهرة ، ١٩٥٦م.

١٠٢. عثمان عبد الملك الصالح، النظام الدستوري والمؤسسات السياسية في الكويت، مطابع كويت تايمز، ١٩٨٩م، ط١.

١٠٣. علي عبد الفتاح محمد خليل : الموظف العام وممارسة الحرية السياسية- دار النهضة- الطبعة الأولى- ٢٠٠٢م.

١٠٤. علي عبد الواحد وافي: حقوق الإنسان في الإسلام ، ط وزارة الأوقاف.

١٠٥. فؤاد محمد النادي : طرق احتيار الخليفة في الفقه الإسلامي والنظم الدستورية المعاصرة ج٢،ط١ ،١٩٨٠م،منشورات جامعة صنعاء .

١٠٦. فؤاد محمد النادي : مبدأ المشروعية ، دار الكتاب الجامعي ، القاهرة ،ط٢ ،١٩٨٠م.

١٠٧. كمال غالي : القانون الدستوري والنظم السياسية.

١٠٨. ماجد راغب الحلو- القانون الدستوري- دار الجامعة الجديدة للنشر- ٢٠٠٣م.

١٠٩. محمد أنس قاسم جعفر: الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام،دار النهضة العربية ، القاهرة .

١١٠. محمد جمال زكي محمد النجار: الفصل في صحة عضوية البرلمان، دار النهضة العربية- ٢٠٠٠م .

١١١. محمد رأفت عثمان : النظام القضائي ، مكتبة الفلاح- الكويت.

١١٢. محمد عبد المنعم خميس: الإدارة في صدر الإسلام- دراسة مقارنة ١٩٧٤م.

١١٣. محمود عاطف البنا : النظم السياسية- دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤م ، ط٢.

١١٤. محمود عاطف البنا - الوسيط في النظم السياسية - ط٢ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٤م . موريس دوفرجيه : المؤسسات الدستورية.

١١٥. يحيى الجمل ، الرقابة على دستورية القوانين في مصر ، دار النهضة العربية ، ٢٠٠٢م.

سادساً : المراجع العامة :

١١٦. ابن خلدون ، المقدمة – تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي ، دار نهضة مصر ،الفجالة ، القاهرة .

١١٧. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين-مدرا الكتب العلمية بيروت. إليسا نور فلكستر: نضال المرأة لنيل حقوقها وحريتها- ترجمة المحامية كدار بصمارجي- دار اليقظة العربية- بيروت- ١٩٨٠م.

١١٨. حسن ألبنا : المرأة المسلمة- تخريج محمد ناصر الألباني- مكتبة السنة ١٩٩٤م.

١١٩. خالد محمد خالد : الديمقراطية ابداً ، دار الكتاب العربي- بيروت- ط٤، ١٩٧٤م.

١٢٠. زكي علي السيد أبو غضه : المرأة بين الشريعة وقاسم أمين- دار الوفاء.

١٢١. سعاد إبراهيم صالح: قضايا المرأة المعاصرة، مكتبة التراث الإسلامي ، ط١، ٢٠٠٣م.

١٢٢. سعيد الأفغاني : عائشة والسياسة.

١٢٣. سيد قطب- السلام العالمي والإسلام- دار إحياء الكتب العربية ، ط ١ ، القاهرة.

١٢٤. عاصم احمد عجيله : الذاتية الإسلامية في مواجهة التغريب ، رابطة الجامعات الإسلامية ، دار محيسن ، ط١ ، ٢٠٠٥م.

١٢٥. عباس محمود العقاد: المرأة في القرآن- نهضة مصر لطباعة والنشر ، ٢٠٠٣م.

١٢٦. عبد المجيد الزنداني: المرأة وحقوقها السياسية في الإسلام - مؤسسة الريان- ط١، بيروت ،٢٠٠٠م.

١٢٧. عبد الواحد وافي : المرأة في الإسلام - مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧١م.

١٢٨. عبد الحليم أبو شقه: تحرير المرأة في عصر الرسالة ،دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت ،ط٥، ١٩٩٩م.

١٢٩. غالب عبد الكافي القرشي: ولاية المرأة في ميزان السياسية الشرعية- مكتبة خالد بن الوليد، صنعا، ٢٠٠٢م.

١٣٠. محمد الغزالي: حقوق الإنسان من تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة - ١٩٦٥م.

١٣١. قحطان الدوري : الشورى بين النظرية والتطبيق.

١٣٢. محمد عزة دروزه-: المرأة في القرآن والسنة- المكتبة الإسلامية ، بيروت ،ط١، ١٩٧٠م.

١٣٣. محمد متولي الشعراوي : القضاء والقدر إعداد وتقديم أحمد فراج- ١٩٥٥م.

١٣٤. محمد مهدي شمس الدين: أهلية المرأة لتولي السلطة- المؤسسة الدولية للدراسات والنشر ، بيروت ،١٩٩٥م،ط١.

١٣٥. محمد يحيى سالم عزان : قراءة في نظرية الإمامة عند الزيدية- مؤسسة الإمام زيد بن علي، ٢٠٠٣م.

١٣٦. مديحه خميس: المرأة والشرائع السماوية ، دار الشعب ١٩٨٩م.

١٣٧. مصطفى إسماعيل بغدادي: حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم (ايسسكو)، ط١-١٩٩١م.

١٣٨. يوسف القرضاوي : مقدمة كتاب تحرير المرأة في عصر الرسالة.

١٣٩. يوسف القرضاوي- فتاوى معاصرة- دار القلم للنشر والتوزيع ، الكويت ،ط٥، ٢٠٠٥م.

١٤٠. أبو الأعلى المودودي: الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة- تحقيق خليل أحمد الحامدي،دار القلم ، الكويت ،ط ٢ ، ١٩٧٤م.،

سابعاً :الرسائل العلمية :

١- الدكتوراه :

١٤١. إبراهيم عبدا لرحمن إبراهيم :الإثبات بالشهادة في الفقه الإسلامي- رسالة دكتوراه- جامعة القاهرة- ١٩٨٩.

١٤٢. أميمه فؤاد مهنا- المرأة والوظيفة العامة- رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٤م.

١٤٣. جابر جاد نصار: نظام الاستفتاء- رسالة دكتوراه- جامعة القاهرة ١٩٩١م.

١٤٤. حسن أحمد علي- ضمانات الحريات العامة وتطورها في النظم السياسية المعاصرة- رسالة دكتوراه- جامعة القاهرة.

١٤٥. زكريا المرسي: مدى الرقابة القضائية على إجراءات الانتخابات للسلطات الإدارية والسياسية، رسالة دكتوراه.

١٤٦. زكريا عبدا لمنعم الخطيب: نظام الشورى في الإسلام ونظم الديمقراطية المعاصرة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس.

١٤٧. عبد الكريم حسن محمد: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام- رسالة دكتوراه- جامعة عين شمس- ١٩٧٤م.

١٤٨. كامل عبود موسى: الحقوق المعنوية للمرأة في التشريع الإسلامي ، رسالة دكتوراه،جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٧٨م.

١٤٩. محمد إبراهيم حسن علي: مبدأ المساواة في تقلد الوظائف العامة- رسالة دكتوراه- جامعة القاهرة.

١٥٠. محمد فريد الصادق:الحقوق السياسية للمرأة- رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٧م .

١٥١. محمود بلال مهران: نظرية الحق في الفقه الإسلامي ، رسالة دكتوراه،جامعة الأزهر ، كلية الشريعة والقانون ، ١٩٨٠م.

٢- الماجستير :

١٥٢. جميل عبدالله القائفي : سلطات رئيس الجمهورية في الظروف الاستثنائية ، رسالة ماجستير ، معهد البحوث والدراسات العربية.

١٥٣. سوسن فهد الحوال : المرأة في التصور القرآني،دار العلوم العربية للطباعة والنشر ،بيروت ،ط١، ٢٠٠٤م.رسالة ماجستير،كلية الآداب ،قسم الدراسات الإسلامية ،جامعة الجنان،طرابلس لبنان.

١٥٤. عباس محمد زيد: الاختصاصات غير التشريعية لمجلس النواب- رسالة ماجستير- معهد البحوث والدراسات العربية- ٢٠٠٤م.

١٥٥. منصور محمد الواسعي- الحقوق السياسية في دستور الجمهورية اليمنية - معهد البحوث والدراسات العربية - ماجستير- القاهرة ٢٠٠٥م.

ثامناً : معاجم اللغة :

١٥٦. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي ابن منظور:لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨م.

١٥٧. مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز - وزارة التربية والتعليم- مصر- ١٩٩٥م.

تاسعاً: الدساتير والقوانين والمواثيق الدولية:

١٥٨. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بتاريخ ١٠/١٢/١٩٤٨م.

١٥٩. الدستور الليبي آخر تعديل له في ١٩٩١م.

١٦٠. الدستور الكويتي الصادر في عهد الأمير عبدالله سالم الصباح عام ١٩٦٣م.

١٦١. الدستور السوداني، صادر عام ١٩٩٤م.

١٦٢. الدستور التونسي صادر عام ١٩٧٢م ، آخر تعديل له عام ٢٠٠٢م.

١٦٣. الدستور المغربي.

١٦٤. الدستور اللبناني صادر عام ١٩٢٦م، وآخر تعديلا له ١٩٩٠م.

١٦٥. الدستور السوري آخر تعديل له عام ٢٠٠٠ وهو صادر عام ١٩٧٢م.

١٦٦. الدستور المصري صادر عام ١٩٧١م، عدل عام ١٩٨٠م وآخر تعديل له عام٢٠٠٥ م.

١٦٧. الدستور الأردني ١٩٥٣م.

١٦٨. دستور الجمهورية اليمنية صادر عام ١٩٩١م عدل عام ١٩٩٤م وآخر تعديل له عام ٢٠٠١م

١٦٩. قانون الانتخابات الكويتي

١٧٠. قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية رقم ٧٣ سنة ١٩٥٦م

١٧١. قانون الانتخابات والاستفتاء رقم (١٣) سنة (٢٠٠١م) آخر تعديل له عام ٢٠٠٢م.

١٧٢. قانون الانتخابات العامة السوداني الصادر عام ١٩٩٨م.

١٧٣. قانون الانتخابات رقم (١٨٨) سنة (١٩٨٦م).

١٧٤. قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في دور انعقادها الثاني والعشرين رقم ٢٢٦٣ بتاريخ ٧ نوفمبر ١٩٦٧م.

١٧٥. تقرير المؤتمر العالمي المنعقد في كوبنهاجن في يوليو ١٩٨٠م، منشورات الأمم المتحدة

١٧٦. تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجزات عقد الأمم المتحدة للمرأة، (المساواة والتنمية والسلم)، نيروبي- يوليو ١٩٨٥م- منشورات الأمم المتحدة.

١٧٧. تقرير المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة- بكين ٤-١٥ سبتمبر ١٩٩٥م.

١٧٨. الاتفاقية الدولية الخاصة بالحقوق السياسية للمرأة أقرتها الجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ ١٩٥٢/٣/٣١م

١٧٩. العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية صادرة في ١٩٦٦/١٢م.

١٨٠. اتفاقية القضاء على كل أنواع التمييز ضد المرأة ١٩٨١م.

١٨١. تقرير المؤتمر العالمي لاستعراض وتقييم منجـزات عقـد الأمـم المتحدة للمرأة- منشورات الأمم المتحدة.

١٨٢. قانون مجلس الشعب رقم (٣٨) لعام ١٩٧٢م.

١٨٣. قانون السلطة القضائية لدولة الوحدة رقم (١)لسنة ١٩٩١م .

عاشراً: الدوريات :

١٨٤. أحمد الكبيسي: جريدة الأهرام- العـدد ٤٣٣٦٦- الـسنة ١٣٠- ٣٠/٨/٢٠٠٥م.

١٨٥. أحمد الوادعي، المرأة العربية والقضاء، أوراق العمل المقدمة إلى مؤتمر حقوق المرأة في العالم العربي- محور القضاء والقـانون إصدار وزارة حقوق الإنسان بالجمهورية اليمنية، ٢٠٠٥.

١٨٦. الشيخ على الخفيف- المنافع- بحـث منـشور بمجلـة القـانون والاقتصاد المصرية س٢٠، ١٩٥٠ العددان ٣، ٤.

١٨٧. الشيخ عيسوي أحمد عيسوي :نظرية التعسف في استعمال الحـق في الفقه الإسلامي، بحث في مجلة العلوم القانونية والاقتـصادية السنة ٥ العدد١.

١٨٨. المجلس الأعلى للمرأة في اليمن: آلية تفعيل المشاركة الـسياسية للمرأة اليمنية من خلال نظام الحصص- إصدارات مؤتمر صنعاء ٢٠٠٥م.

١٨٩. بلقيس أبو أصبع : مقالة بعنوان ، تخصيص حصص للنساء (الكوتا) ، النساء والسياسية ، إصدار منتدى الشقائق العربي لحقوق الإنسان ، الملتقى الديمقراطي الثاني والثالث ٢٠٠٤م..

١٩٠. توفيق محمد سبع- نفوس ودروس في إطار التصور القرآني- مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٧٢م.

١٩١. جمال الدين عطية: الواجبات في الإسلام، حولية كلية الشريعة- جامعة قطر.

١٩٢. خالده شادي : المرأة المصرية في وزارة الخارجية - مركز البحوث والدراسات السياسية- جامعة القاهرة- ١٩٩٥م.

١٩٣. عائشة عبد الرحمن : المفهوم الإسلامي لتحرير المزأة- محاضرة مطبوعة ضمن سلسلة أبحاث ومحاضرات الموسم الثقافي بأم درمان بالسودان للعام الجامعي ١٩٦٦-١٩٦٧م.

١٩٤. المجلس الأعلى للمرأة في اليمن :الحقوق الشرعية في الإسلام (شرح اتفاقية سيداو)-

١٩٥. مجلة اليونسكو- العدد ١٧١- ١٧٢ أكتوبر، نوفمبر ١٩٧٥م.

١٩٦. مجلة اليونسكو العدد ١٧١، ١٧٢- أكتوبر ونوفمبر عام ١٩٧٥م.

١٩٧. محمد عمارة : حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين- إصدارات وزارة الأوقاف بمصر- القاهرة- ٢٠٠٤م.

١٩٨. محمد عماره: شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- العدد٧٣-.

الفهـــرس

الحقوق السياسية للمرأة

في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة

« دراسة مقارنة »

لمياء أحمد عبد الرحمن شرف الدين

دار النهضة العربية
٣٢ شارع عبد الخالق ثروت

